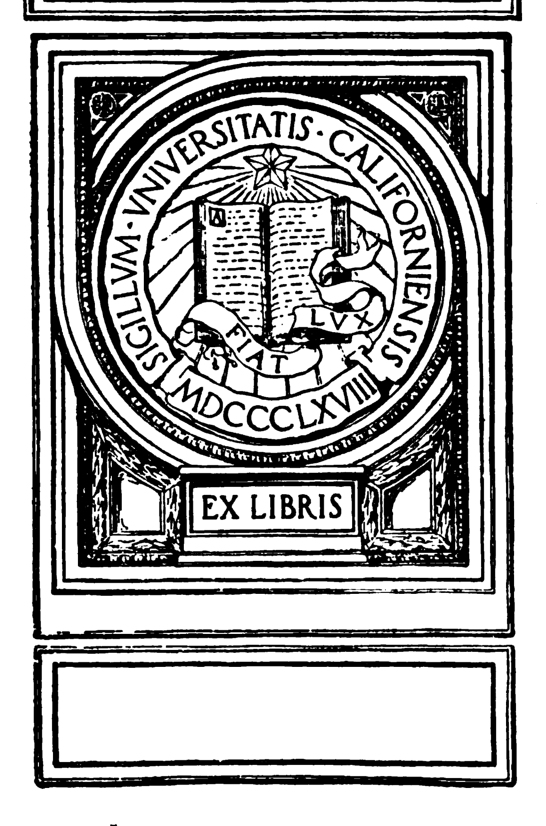
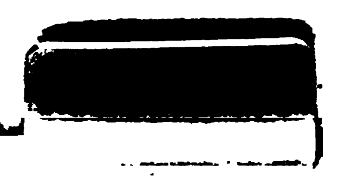




GIFT OF
HORACE W. CARPENTIER





DITLEF NIELSEN

DER DREIEINIGE GOTT

IN RELIGIONSHISTORISCHER BELEUCHTUNG

I



GYLDENDALSKE BOGHANDEL · NORDISK FORLAG
KØBENHAVN · KRISTIANIA · BERLIN · LONDON · 1922

DER DREIEINIGE GOTT
IN RELIGIONSHISTORISCHER BELEUCHTUNG

Nicht die Dinge verwirren die Menschen,
sondern die Dogmen.

Epiktet: Encheiridion, 5. Kap.

DER DREIEINIGE GOTT

IN RELIGIONSHISTORISCHER BELEUCHTUNG

VON

DR. DITLEF NIELSEN
UNTERBIBLIOTHEKAR AN DER UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK
ZU KOPENHAGEN

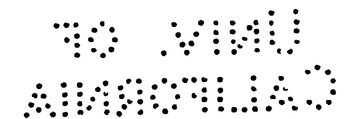
I. BAND

DIE DREI GÖTTLICHEN PERSONEN

MIT 70 ABBILDUNGEN



GYLDENDALSKE BOGHANDEL · NORDISK FORLAG
KØBENHAVN · KRISTIANIA · BERLIN · LONDON · 1922



Herausgegeben mit Unterstützung vom dänischen Unterrichtsministerium und Carlsbergfond.

Nielsen & Lydiche (Axel Simmelkiær), Kopenhagen.

VORWORT

»Geistige Befreiung kommt nicht von Mathematik und Naturwissenschaft, sondern von geschichtlicher Forschung.«

H. Usener: Dreiheit. Rhein. Mus. für Philologie. Neue Folge. 58. Bd. 1903. S. 4.

Als ich vor 20 Jahren im Auslande die Untersuchungen angefangen hatte, die in der vorliegenden Arbeit einen vorläufigen Abschluss bekommen haben, fragte mich ein bayrischer Student, was ich denn eigentlich studierte. »Ich untersuche, wie alt die Dreifaltigkeit ist.« »O,« entgegnete er, »die ist gerade so alt wie die Einfältigkeit.« Diese Antwort ist typisch für weite Kreise der modernen gebildeten Welt, denen die christliche Religion in ihrer überlieferten kirchlichen Gestalt fremd geworden ist. Sie sehen in der christlichen Glaubenslehre nur unnütze Priesterspekulationen, die der gesunden Vernunft widersprechen. Andererseits ist das Dogma von der Dreieinigkeit für viele Menschen mit dem heiligsten religiösen Gefühl verbunden, es ist die Hauptlehre der christlichen Religion, das Panier Judentum und dem Islam gegenüber, und hat noch heute eine ungeheure Macht über die Geister.

Nun muss dieses Dogma wohl einmal einen Sinn gehabt haben, aber wenn man seinem Ursprung historisch nachgeht, macht man gewöhnlich bei dem Neuen Testament oder dem neutestamentlichen Zeitalter Halt. Man weiss, dass die Lehre von der Einheit der drei göttlichen Personen eine künstliche theologische Spekulation aus dem 4. nachchristlichen Jahrhundert ist, die weder im Neuen Testament noch in der neutestamentlichen Zeit belegt ist, aber woher kommen die drei göttlichen Personen, Vater, Sohn und heiliger Geist?

Wie ist eine Gestalt wie der heilige Geist zu erklären, der neben dem Vater und dem Sohne sich so wunderlich ausnimmt?

Der Sohn hat ja nach der christlichen Glaubenslehre von der Urzeit ab neben dem Vater im Himmel existiert und muss also nicht allein einen himmlischen Vater, sondern auch eine himmlische Mutter gehabt haben. Warum erscheint aber in der zu erwartenden göttlichen Dreiheit Vater-Sohn-Mutter der heilige Geist an Stelle der Muttergöttin? Woher stammt die merkwürdige Lehre von der Inkarnation oder Fleischwerdung des Gottessohnes? Woher die Jungfraugeburt, der Opfertod als Sühne für die Schuld der Menschen und die leibliche Auferstehung? Woher kommt die mysteriöse Sakramentslehre des Christentums, das Essen und Trinken des Leibes und des Blutes des göttlichen Sohnes im heiligen Abendmahl, die Wiedergeburt in der Taufe, wie überhaupt die eigentümliche Auffassung vom Mensch als Kind Gottes, die für das Christentum im Gegensatz zum Judentum und dem Islam so charakteristisch ist u. s. w.? Auf alle diese Fragen geben uns die alt- und neutestamentliche Wissenschaft oder die Dogmengeschichte keine befriedigende Antwort.

Die traditionelle kirchliche Auffassung von der geschichtlichen Vorbereitung der christlichen Dogmen im Alten Testament hat die moderne Wissenschaft längst aufgegeben. Das Judentum zu Christi Zeit verehrte nicht drei göttliche Personen, sondern nur Einen Gott und hatte keine Sakramentslehre. Dagegen hat die neutestamentliche Wissenschaft verschiedene Stadien in der Entwicklungsgeschichte des jungen Christentums schon im ersten nachchr. Jahrhundert erwiesen.

Die literarische Kritik hat die Einheit des Neuen Testaments aufgelöst. Das Neue Testament ist nicht mehr ein einheitliches Offenbarungsdokument, kein vom Himmel gefallenes Buch, sondern ein Ausschnitt der altchristlichen Literatur, eine Sammlung von Schriften, in verschiedenen Zeiten und Orten unter den gewöhnlichen historischen Bedingungen solcher Literatur entstanden, worin verschiedene Auffassungen vom Christentum und von Jesu Person zum Vorschein kommen. — Innerhalb der Evangelien-Literatur stellt z. B. die älteste Schrift, die dem Markusevangelium zugrunde liegt, eine menschliche Jesus-Gestalt dar, diese Gestalt wird in den späteren Matthäus- und Lukasevangelien durch wunderbare Geburt und andere Legenden zu einer Art Halbgott verwandelt, bis sie schliesslich im noch späteren Johannesevangelium völlig als Gott, als ein von der Urzeit neben dem Vater im Himmel existierender göttlicher Sohn erscheint.

Der Ausgangspunkt für den Kultus des Gottessohnes, für die zweite Person der göttlichen Dreiheit, wäre demnach der historische Jesus. Das Aufkommen der dritten göttlichen Person, des heiligen Geistes, und der Sakramentsmystik bleibt aber dabei rätselhaft, und dieser Entwicklungsgeschichte des göttlichen Sohnes widerspricht die Tatsache, dass die paulinische Literatur, wo Jesus wie im Johannesevangelium völlig als Gott erscheint, und wo fast das ganze irdische Leben Jesu eliminiert ist, zeitlich vor Markus, Mathäus und Lukas anzusetzen ist. Bei Paulus, der, ausserhalb Palästinas geboren, mit der damaligen hellenistisch-heidnischen Kultur und Religion durchaus vertraut war, erscheint Jesus wenige Jahre nach seinem Tod plötzlich als Gott und Gottessohn, während er im palästinensischen Judentum und Judenchristentum stets als Mensch aufgefasst wurde. Es müssen also andere Faktoren als rein zeitliche hier mitgewirkt haben. Ein Entwicklungsschema, nur auf den neutestamentlichen Schriften aufgebaut, schwebt in der Luft, wenn man nicht dabei das *geschichtliche* Milieu. d. h. die beiden grundverschiedenen damaligen semitischen Religionen, das monotheistische Judentum und das polytheistische Heidentum, berücksichtigt. Im selben Augenblick, wo das Evangelium den palästinensischen Kulturboden verlässt, wird es zu einer ganz anderen Religion, verbindet sich mit polytheistischen Elementen, die ihm ursprünglich ganz fremd waren.

Diese akute »Hellenisierung« des Christentums hat A. Harnack im ersten Buche des ersten Bandes seiner Dogmengeschichte stark betont. Die sogenannte Gnosis, eine Religion oder Religionsphilosophie, die damals ausserhalb Palästinas überall in Vorderasien und Ägypten herrschte und die altorientalische Religion mit der griechischen Philosophie zusammenschmelzen wollte, hat die Dogmen des jungen Christentums geschaffen. Die Gnostiker waren die Theologen des ersten nachchristlichen Jahrhunderts, sie haben zuerst das Evangelium in ein System von Lehren (Dogmen) verwandelt; sie haben zuerst die Tradition und die christlichen Urkunden wissenschaftlich bearbeitet; sie haben das Christentum für die hellenische Kultur erobert und es dem Judentum und dem Alten Testament bestimmt entgegengesetzt. So ist das Evangelium hier eine nichtjüdische mysteriöse Theosophie geworden, durchwaltet von platonischem Geist und aus den Bausteinen altorientalischer Religion gebaut. Dabei urgiert Harnack hauptsächlich den Einfluss der griechischen

Philosophie, das dogmatische Christentum ist »ein Werk des griechischen Geistes auf dem Boden des Evangeliums«.

Nun wird aber mehr und mehr anerkannt, dass die gnostische Religion und das damit eng verbundene Mysterienwesen in starkem Massstabe altorientalische Motive verwenden, und in der Tat haben die Assyriologen längst erwiesen — was seit dem Babel-Bibel-Streit allgemein bekannt geworden ist —, dass wichtige Elemente der christlichen Glaubenslehre schon in der alten babylonischen Religion vorhanden sind. Der Versuch wäre also berechtigt, ob nicht die *vorchristliche semitische Religion* in weiterem Umfange Beiträge zu der Vorgeschichte und der Erklärung der immer noch dunklen Momente der christlichen Glaubenslehre geben konnte.

Schon im Jahre 1908, als ich dieses Thema in einer Vorlesung an der Universität zu Kopenhagen behandelte, wurde mir klar, dass die ziemlich komplizierte babylonische Kultur-Religion nur eine sekundäre Sonderentwicklung einer einfachen Naturreligion war, die seiner Zeit über das ganze semitische Gebiet verbreitet war, und deren Kern die Verehrung dreier Göttergestalten, Vater, Mutter und Sohn, bildete. Die Hauptquelle für diese Religion sind die vorchristlichen semitischen Denkmäler, besonders die in neuester Zeit gefundenen, zahlreichen altarabischen Inschriften, die in so vielen Hinsichten ein ganz unerwartetes Licht auf die älteste semitische Kultur- und Religionsgeschichte geworfen haben. Da ich in den folgenden Jahren Material zu einem »Handbuch der südsemitischen Epigraphik« sammelte[1]), und mich so intensiver mit diesen interessanten Texten beschäftigte, meinte ich die Grundform dieser gemeinsemitischen Religion in diesen Inschriften zu finden.

Als ich in einer späteren Vorlesung die weitere Entwicklung dieser altsemitischen Göttergestalten verfolgte, stellte sich heraus, dass sie noch zu Jesus und Paulus Zeit in der Volksreligion Syriens in vergeistigter Form verehrt wurden, während in Palästina der Gottessohn und die Muttergöttin damals längst verschwunden waren, und so ist allmählich diese Arbeit ent-

[1]) Nachdem die Herren Geh. Hofrat Prof. Dr. Fritz Hommel in München und Prof. Dr. Nikolaus Rhodokanakis in Graz diesem umfassenden Werke ihre wertvolle Mitarbeit zur Verfügung gestellt haben, und der dänische Rask-Ørsted Fond die Sache unterstützt, wird das Handbuch hoffentlich bald erscheinen können.

standen, deren Erscheinen der Weltkrieg und andere widrige Umstände stark verzögert haben.

Der Umfang des Materials machte eine Teilung notwendig. Der erste Band »Die drei göttlichen Personen« beleuchtet die verschiedenen Entwicklungsphasen der als menschenähnliche Personen gedachten Göttergestalten. Der zweite Band »Die drei Naturgottheiten«, der so bald wie möglich folgen soll, erörtert die Naturgrundlage, aus der die Göttergestalten entstanden sind. Jeder Band stellt aber ein abgeschlossenes Buch dar und wird mit besonderen Registern versehen.

Da das Thema möglicherweise auch für weitere Kreise als die Fachgenossen im engeren Sinn Interesse haben wird, hat der Verfasser sich bemüht, die Darstellung so populär wie möglich zu halten. Orientalische Typen sind vermieden, Zitate aus den Inschriften transkribiert und übersetzt. Vom reichen archäologischen Bildermaterial sind 70 Abbildungen reproduziert, um die historische Entwicklung der Göttertypen so anschaulich wie möglich zu machen. Der notwendige gelehrte Apparat ist in den Fussnoten angebracht, und die gewöhnlichen fachlichen Abkürzungen, die für Nicht-eingeweihte Hieroglyphen sind, werden in vollerer Form angeführt. Nur eine Abkürzung ist durchweg gebraucht: ZDMG = Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Gen. (Genesis), Exod. (Exodus), Lev. (Leviticus), Num. (Numeri) und Deut. (Deuteronomium) bezeichnen 1., 2., 3., 4. und 5. Buch Mose.

Ein Dank gebührt dem dänischen Carlsbergfond und dem Unterrichtsministerium, die durch jahrelange Unterstützungen das Erscheinen dieser Arbeit ermöglicht haben. Auch dem dänischen »Raben-Levetzau'schen Fond« bin ich Dank schuldig. Prof. E. Siecke in Berlin hat die Güte gehabt, eine Korrektur der vier ersten Bogen zu lesen, der deutsche Verfasser R. Wecker hat freundlichst eine Korrektur der folgenden Bogen gelesen und bei der Ausarbeitung der Register und des Inhaltsverzeichnisses geholfen. Falls meine deutsche Sprache einigermassen lesbar geworden ist, muss es den Bemühungen dieser beiden Herren zugeschrieben werden, die in der Korrektur mehrere undeutsche Wendungen verbessert haben. Auch Herrn Arthur Christensen, Professor der iranischen Philologie an der Kopenhagener Universität, bin ich wegen gelegentlicher Mitteilungen auf dem Gebiete der iranischen Religionsgeschichte zu Dank verpflichtet.

Einen ganz besonderen Dank bin ich aber Herrn Geh. Regierungsrat Prof. Dr. Friedrich Delitzsch in Berlin schuldig. Als die Hindernisse für die Fertigstellung der Arbeit sich auftürmten, hat er die hilfreiche Hand mir dargeboten, welche die Hauptschwierigkeit aus dem Wege geräumt hat. Dafür an dieser Stelle meinen besten Dank.

Kopenhagen, December 1921.

Ditlef Nielsen.

INHALTSVERZEICHNIS.

Einleitung. Die semitische Religionswissenschaft.

I. Semitischer und christlicher Kultus.

tum durch religiösen, internationalen Universalismus, die semitische Religion durch Gleichstellung der Frau und gibt der semitischen Gotteskindschaft eine neue Form durch die Auffassung vom Menschen als Kindlein Gott-Vater gegenüber 437—441. Diese Lehre konnte sich nicht innerhalb des Judentums, sondern nur im Gebiete der universalistischen und individualistischen Religionen Vorderasiens und Ägyptens ausbreiten. Hier, wo man von Alters her die drei göttlichen Personen, Vater, Sohn und Mutter verehrte, wurde Jesus als der inkarnierte Gottessohn betrachtet 441—444. Im Abendland hat aber das Evangelium gesiegt, weil es in Jesu Lehre mehr als Mythologie bot. Dieser Kern hat sich im Orient behauptet, als die Mythologie der fortschreitenden Kultur weichen musste. Eine ähnliche Entwicklung hat auch im Abendlande angefangen 445—447.

EINLEITUNG

DIE SEMITISCHE RELIGIONSWISSENSCHAFT

KAPITEL 1.

Spezialforschung und Babylonismus.

Eine Gruppe von vorderasiatischen Völkern, die Babylonier, Assyrer, Phönizier, Hebräer, Aramäer, Araber und Äthiopen haben alle einen so ausgeprägten gemeinsamen Rassetypus und sind auch der Sprache nach so eng verwandt, dass man sie stets in der Ethnologie wie in der Philologie unter dem Namen Semiten als eine einheitliche Gruppe aufgefasst hat.

Eine ähnliche Verwandtschaft hat die semitische Religionswissenschaft bisher nicht konstatiert. Diese Disziplin hat bisher ihre Haupkraft auf Detailstudien verwendet und hat noch keine allgemein befriedigende Charakteristik der gemeinsemitischen Religion gegeben. Man behandelt hier gewöhnlich jedes Volk für sich als eine abgeschlossene Einheit, wir haben Spezialuntersuchungen über die babylonisch-assyrische, über die phönizische und hebräische, über die vorislamische arabische Religion, über Islam und über die Religionsformen, die aus den alten aramäischen, südarabischen und äthiopischen Inschriften allmählich bekannt werden, aber das gegenseitige Verhältniss zwischen diesen Religionen wird nur selten berührt.

Die sprachliche Verwandschaft dieser Völker ist so offenkundig, dass selbst ein Anfänger in semitischen Sprachstudien ohne langes Bedenken eine ganze Reihe von gemeinsemitischen Wörtern wird nennen können, es ist aber bezeichnend für die gegenwärtige Lage der semitischen Religionsgeschichte, dass selbst ein guter Kenner der hierhergehörigen wissenschaftlichen Literatur schwerlich einige gemeinsemitische Götter nennen kann. Dies liegt nun offenbar in einem Mangel bei der Forschung, denn es ist ja von vorne herein zu erwarten, dass eine Völkergruppe, die in allen anderen Hinsichten, in Rasse, Kultur, Sprache u. s. w., so viele gemeinsame Merkmale hat, auch in der Religion gemeinsame Vorstellungen haben muss. Die semitische Religionsgeschichte hat sich aber sehr wenig für die gegenseitigen Berührungspunkte der alten semitischen Religionen interessiert, sie arbeitet mit einer Mehrheit von verschiedenen Religionsformen, die unvermittelt einander gegenüberstehen, und hat noch nicht den Begriff »Semitische Religion« geschaffen[1]), infolgedessen hat sie auch das eigentliche Wesen

[1]) So nennt z. B. Lagrange sein grosses und gelehrtes Werk über semitische Religion »Études sur les religions Sémitiques« nicht »Études sur la religion Sémitique«, und ein anderer angesehener Gelehrter findet sogar in der Anlage dieses Buches »bedenklich die Zusammenfassung der verschiedenen semitischen Religionen . . . zu einer Einheit«. »Der Verfasser nennt deshalb im Titel sehr richtig nicht die Religion der Semiten sondern die »semitischen Religionen« im Plural. Er würde noch korrekter reden von den Religionen der Semiten. Aber auch als eine Mehrheit kann man diese Religionen kaum zusammenfassend darstellen, kann es wenigstens jetzt noch nicht, da wir das ihnen Gemeinsame nicht ausreichend in einen geschichtlichen Zusammenhang zu bringen vermögen.« »Ein Bild können wir nur gewinnen von der Religion der Babylonier und Assyrer, ein anderes von der der Phönizier und wieder ein anderes von der der Araber« [Marie-Joseph Lagrange: Études sur les religions Sémitiques. 2. édition. Pa-

der altsemitischen Religion nicht erkannt und noch keine organische Verbindung zwischen ihr und den späteren daraus entstandenen Weltreligionen, Judentum, Christentum und Islam nachgewiesen.

Die Eigenart dieser Religionen soll natürlich nicht geleugnet werden, aber die Bibel und der Koran, sowie die jüdischen, christlichen und muslimischen Theologen betrachten diese Religionsformen als anderen semitischen Religionen völlig wesensfremd, obwohl sie auf historischem Wege sich aus der altsemitischen »heidnischen« Religion entwickelt haben und vieles mit ihr gemeinsam haben. Diese vererbte dogmatische Ansicht wird gewissermassen von der separatistischen Methode der modernen semitischen Religionswissenschaft gestützt, so dass noch in neuerer Zeit ein Forscher, der durch eine wirklich sachliche Methode die Religion Israels mit den anderen semitischen Religionen, sowie sie von der modernen Spezialforschung dargestellt werden, vergleicht, zu dem Resultat kommt, »dass der Gottesglaube Israels von Alters her spezifisch verschieden war von dem seiner Stammesverwandten.«[1])

Gegenüber dieser fragmentarischen und isolierenden Betrachtungsweise muss als ein Fortschritt bezeichnet werden, dass einige Richtungen innerhalb dieser Disziplin den Blick über die Grenzen des einzelnen Landes hinauswerfen und in der bunten Mannigfaltigkeit auch gemeinsame Elemente suchen. Leider verfährt man dabei sehr unkritisch, indem man die Religion eines willkürlich gewählten Volkes als Typus der ur- oder altsemitischen

---

ris 1905. 524 S. gr. 8vo. Graf Wolf Baudissin: ZDMG Bd. 57, 1903 S. 813—814. S. 837 ähnlich in Archiv f. Rel.-Wissensch. 16. Bd. 1913, S. 389—392.]

[1]) Fr. Baethgen: Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte. Der Gott Israels und die Götter der Heiden, Berlin 1888, Einleit. S. 7.

Religion betrachtet und diese bei allen anderen semitischen Völkern finden will. Solche Versuche sind daher stets gescheitert, weil sie mit den Tatsachen in Widerspruch geraten sind.

Wie bekannt betrachtet die Bibel die hebräische Religion, d. h. die reformierte monotheistische hebräische Religion als die Urreligion aller Völker, und seit den ersten Anfängen der semitischen Religionsgeschichte hat man deshalb häufig diese Religionsform als die ursemitische Religion betrachtet und den Versuch gemacht, sie bei den anderen semitische Völkern zu belegen, wie es ja auch eine Zeit gegeben hat, wo man die hebraische Sprache als Ursprache aller Semiten auffasste. Dieser Hebraismus war nicht allein in dogmatisehen Ursachen begründet, sondern hing auch damit zusammen, dass diese Religion früher am besten gekannt war. Das wenige, was man von den anderen semitischen Religionen wusste, wurde bewusst und unbewusst im Lichte der alttestamentlichen Religion gesehen. Renans Theorie von einem ursprünglichen Monotheismus als Grundlage aller semitischen Religionen war nur ein Versuch, dieser überlieferten Lehre eine mehr wissenschaftliche Form zu geben. Sie hat bis auf den heutigen Tag ihre Nachwirkungen geübt, trotzdem sie von allen historischen Dokumenten widerlegt wird.

In neuerer Zeit haben die assyrisch-babylonischen Ausgrabungen eine ganz unerwartede Fülle von uralten Denkmälern ans Licht gebracht.

Seit dem Aufkommen dieses Materials, etwa seit 1860—70, kann man in der semitischen Religions- und Kulturgeschichte einen wachsende Babylonismus beobachten: Das Studium der babylonisch-assyrischen Inschriften is jetzt so stark in der Vordergrund getreten, dass man sämtliche andere semitische Religionen und

Kulturen im Lichte dieser Denkmäler betrachtet und überall die alte babylonische Kultur als Grundlage voraussetzt. Man nimmt gewöhnlich an, dass diese uralte Religionsform in sehr alter Zeit d. h. schon im 2. Jahrtausend vor Chr. infolge der allesbeherrschenden Macht der babylonischen Kultur sich als »Entlehnung« zu allen anderen semitischen Völkern ausgebreitet hat.

Ursprünglich war diese Tendenz an keinen Namen geknüpft. Sie hat lange Zeit unbewusst gewirkt als eine natürliche Folge des vielen neuaufgedeckten uralten Materials. Erst in allerjüngster Zeit ist sie als wissenschaftliche Theorie formuliert und begründet, nachdem sie in den letzten Dezennien der ganzen semitischen Wissenschaft ihren Stempel aufgedrückt hat.

Der Spezialforscher lässt sich gewöhnlich von solchen Modetheorien, die so zu sagen in der Luft liegen, völlig beherrschen, weil er in der Regel über Fragen von allgemeinerer Art selten nachdenkt. Sie wirken deshalb aller Logik zum Trotz mit der Kraft eines religiösen Dogmas, weil es nun einmal so sein muss, und weil alle anderen von ihrer Richtigkeit ausgehen.

So betrachtet schon Osiander — um diese Tendenz hier mit ein paar Beispielen zu belegen — im Jahre 1866 das assyr.-babyl. Gebiet als »die Wiege des Semitismus« und meint, dass der Gott *ʿAṯtar*, die südsemitische Venusgottheit, durch babylonische Vermittlung von den Persern zu sämtlichen Semiten gekommen ist. Scholz sucht ebenfalls die Heimat des Astartekults im Tiefland zwischen Eufrat und Tigris. Mordtmann und Baethgen finden im altarabischen *ʿAṯtar*-Kult assyrischen Einfluss, nach Lagrange ist die babylonisch-assyrische Istar sogar nach Äthiopien gewandert. »Der Gott *Bel* in Südarabien bei den Sabäern ist wahrscheinlich« — meint der bekannte holländische Religionshistoriker C. P. Tiele —

»aus Babylonien eingeführt«, *Sin*, *'Aṯtar* und mehrere westsemitische Götter ebenfalls. Nach Hommel ist *'Aṯtar* »in uralter Zeit von Babylon her entlehnt«, wie der hadramautische Gott *Sin* »ebenfalls eine babylonische Entlehnung« ist, und wie der katabanische Gott *Anbai* der babylonische *Nebo* d. h. Merkur ist. Auch Zimmern betrachtet den südarabischen Mondgott *Sin* als »alte Entlehnung aus Babylonien«. »Il est donc probable« — meint Et. Comte — »que les populations de l'Arabie ont adoré un dieu de la lune emprunté au panthéon babylonien.« Sayce endlich leitet den ganzen arabischen und westsemitischen Gestirnkult aus Babylonien her. Der südarabische *'Aṯtar*, wie der Mondgott und Götterbote, »was due to the influence of Babylonian culture«, die erste Gottheit rührt von den nicht-semitischen Babyloniern her, »her worship was carried by Babylonian culture to the more purely Semitic peoples of the West. In Arabia and Moab she became a male deity«. Der südarabische Mondgott ist auch ein babylonischer Gott, denn »the people of Hadramaut borrowed the name of *Sin* from Babylonia«. »*Šamas*, the sun, has become a goddes, the moon-god has taken the foremost place in the pantheon, and the sun has accordingly been transformed into his colourless reflection. As in the case of *Ištar* so too in that of the sun-god, the genderless grammar of Summerian facilitated the change«. Der männliche babylonische *Šamas* ist also in Südarabien zu einer weiblichen Gottheit geworden. Der ganze westsemitische und arabische Gestirndienst ist fremdes Import, »It must have been the result of contact with Babylonian civilisation«[1]).

[1]) Ernst Osiander: ZDMG, Bd. 20, 1866, S. 281. Paul Scholz: Götzendienst und Zauberwesen bei den alten Hebräern und den benachbarten Völkern, Regensbnrg 1877, § 24, S. 263. I. H. Mordtmann: Sabäische Denkmäler, Wien 1883, S. 66. Fr. Baethgen: Beiträge zur

In ähnlicher Weise werden nun auch nordsemitische Religionsformen wie die aramäische, phönizische und hebräische Religion direkt als babylonische Entlehnung betrachtet.

Besonders die hebräische Religionsgeschichte hat, seitdem George Smith 1872 in der Bibliotek Asurbanipals den babylonischen Sinflutsbericht aufdeckte, unter dem Banne des Babylonismus gestanden. Briefe in Keilschrift und in babylonischer Sprache geschrieben von palästinensischen Kleinfürsten an den ägyptischen Pharao, die unter den sogenannten Amarna-Tafeln 1887 in einem ägyptischen Stadtarchiv gefunden wurden, wurden als Beweis für die Alleinherrschaft der babylonischen Kultur in Kanaan schon im 2. Jahrtausend vor Chr. angesehen. Wirkliche wie vermeintliche Berührungen zwischen der hebräischen und babylonischen Religion erregten zu Anfang dieses Jahrhunderts im Babel-Bibel Streit eine mächtige Sensation, wie die einseitige Herleitung der hebräischen Religion aus verwandten babylonischen Vorstellungen in der 3. Ausgabe des verbreiteten Werkes: »Die Keilinschriften und das Alte Testament« und in

---

semitischen Religionsgeschichte, Berlin 1888, S. 118. Marie-Joseph Lagrange: Études sur les religions Sémitiques, 2. édition, Paris 1905, S. 450. O. P. Tiele: Geschichte der Religion in Altertum. Deutsche Übersetzung von G. Gehrich, 1. Bd., Gotha 1896, S. 231. Geschiedenis van den Godsdienst tot aan de heerschapij der wereldgodsdiensten, Leiden 1876. Dänische Übersetzung von Fr. Buhl (Titel »Kortfattet Religionshistorie«), København 1884, S. 83—84, 85. Fritz Hommel: Altisralitische Überlieferung in inschriftlicher Beleuchtung, München 1897, S. 79—80. Aufsätze und Abhandlung II, München 1900, S. 156—157. Eberhard Schrader: Die Keilinschriften und das alte Testament, 3. Aufl. neu bearbeitet von H. Zimmern und H. Winckler, Berlin 1903, S. 361 Anm. Et. Combe: Histoire du culte de Sin, Paris 1908, S. 85. A. H. Sayce: Gifford lectures. The religions of ancient Egypt and Babylonia, Edinburgh 1903, S. 322, 337, 482—485.



ähnlichen Lehrbüchern einen prägnanten Ausdrück gefunden hat[1]).

In den letzten Jahren hat sich nun dieser Babylonismus zu einem Panbabylonismus gesteigert: das Himmels- und Weltenbild der Babylonier ist die Grundlage der Mythologie und Weltanschauung aller Völker, nicht allein der semitischen. H. Winckler, dem A. Jeremias und andere folgen, betrachtete die ganze semitische Götterlehre als Ausfluss babylonischer Priesterweisheit und versuchte auch in der sogenannten vorislamischen arabischen Religion dieselbe babylonische Astrallehre und Weltanschauung wiederzufinden[2]).

---

[1]) Neu bearbeitet von H. Zimmern und H. Winckler, Berlin 1903. Auch das sonst vortrefliche Handbuch: Altorientalische Texte und Bilder zum alten Testamente in Verbindung mit A. Ungnad und H. Ranke herausgegeben von Hugo Gressmann, Tübingen 1909, ist von dieser Tendenz beherrscht. Von semitischen Texten hat das Buch z. B. 171 Seiten babyl.-assyrischer Inschriften und nur 8 Seiten nordsemitischer Inschriften. Das grosse südsemitische archäologische Material, das doch mehr als 7000 Inschriften zählt, ist hier gar nicht berücksichtigt.

[2]) Hugo Winckler: Geschichte Israels, II, Leipzig 1900. Himmels- und Weltenbild der Babylonier als Grundlage der Weltanschauung und Mythologie aller Völker. Der alte Orient, 3. Jahrg. Heft 2—3, 1901. Die Keilinschriften und das alte Testament, 3. Aufl., 1903. Geschichte und Geographie, S. 1—342; Arabisch-Semitisch-Orientalisch: Mitteil. der Vorderas. Gesellsch. 1901, Heft 4 und 5; Die Weltanschauung des alten Orients. Der alte Orient und die Bibel. Altorientalische Geschichtsauffassung. Ex oriente lux, Bd. 1 und 2, Leipzig 1905—1906. Die jüngsten Kämpfer wider den Panbabylonismus, Leipzig 1907. A. Jeremias: Im Kampfe um Babel und Bibel, Leipzig 1903. Das alte Testament im Lichte des alten Orients, 1. Aufl., Leipzig 1904, 3. Aufl. ib. 1916. Babylonisches im Neuen Testament, ib. 1905. Handbuch der altorientalischen Geisteskultur, ib. 1913. Die Panbabylonisten, der alte Orient und die ägyptische Religion, ib. 1907. In dieser letzten Schrift werden andere panbabylonistischen Verfasser und weitere Literatur angeführt.

Die arabischen Götter, von denen hier babylonischer Ursprung postuliert wird, sind einfache Naturgötter: Mond, Sonne und Venusstern. Mond und Sonne scheinen nun auch in Arabien ebensowohl als in Babylon, und der wunderbare Glanz der helleuchtenden Venus muss auf den Araber einen ebenso tiefen Eindruck machen wie auf den Babylonier. Überall auf der Erde finden wir auf einem gewissen religiösen Entwickelungsstadium diese Himmelslichter göttlich verehrt. Dieser Kultus nimmt selbstverständlich überall verschiedene lokale Formen an, aber es findet sich im altarabischen Kultus absolut nichts, was an die babylonischen Götter erinnert. Alle drei tragen in Arabien wie in Babylonien die gewöhnlichen gemeinsemitischen Namen, aber die Auffassung dieser Gestirngötter ist so fundamental verschieden, dass von einer Entlehnung von der einen oder von der anderen Seite nicht die Rede sein kann. Im alten Arabien ist z. B. der Venusstern ein Gott, die Sonne eine Göttin, in Babylon umgekehrt die Venus eine Göttin und die Sonne ein Gott.

Babylonischer Einfluss lässt sich überhaupt bei den altarabischen Kulturvölkern nirgends nachweisen. Die Religion — Götterlehre, Kultus, Tempelbau etc. — ist überall chemisch rein von babylonischem Kultureinfluss. Auch die gesellschaftliche und politische Organisation ist, wie Hartmann richtig betont hat, eine ganz andere als in Babylonien[1]). Kunst, Sprache, Schrift u. s. w., die ganze Kultur weist auf keinem Punkt babylonische Entlehnung auf. Die Tatsache allein, dass wir bis jetzt kein einziges sicheres babylonisches Fremdwort in den altarabischen Inschriften gefunden haben, redet doch laut gegen diese Theorie. Einzelne gemeinsamen Götternamen müssen,

---

[1]) M. Hartmann: Die arabische Frage, Leipzig 1909.

wie H. S. Vodskov richtig erkannt hat, als semitisches Gemeingut erklärt werden[1]).

Es ist auch schwer zu begreifen, wie, auf welchem Wege, die babylonische Kultur hier eindringen konnte. Die grossen Kulturstaaten in Mesopotamien und Südarabien zehrten alle vom indisch-europäischen Transithandel. Der Handelsweg ging aber von Indien einerseits via persischen Golfes und Eufrat nach Europa, andererseits via Südarabien und der westlichen arabischen Karavanenstrasse. Friedlicher Verkehr im grösseren Stil zwischen Babel und Jemen ist uns nicht bekannt, und kein babylonischer Eroberer hat jemals Arabia felix betreten.

Was hier von den alten Arabern gesagt worden ist, gilt zum Teil auch von den Aramäern, Phöniziern und Hebräern.

Hier merkt man allerdings zu gewissen Zeiten babylonischen Einfluss, aber er wird stark überschätzt. Diese Völker hatten eine durchaus selbständige Religion, die ihre eigenartige Form schon erreicht hatte, bevor die Babylonier und Assyrer ihre Eroberungszüge nach Westen ausdehnten, und der Handelsverkehr zwischen Osten und Westen hat ebensowenig die babylonische Religion wie die babylonische Sprache in diese Länder eingeführt.

Die zeitweilige babylonische Hegemonie wurde hier von einer ägyptischen, assyrischen, persischen, griechischen und römischen Herrschaft abgelöst, aber die einheimische Religion behauptete sich unter diesen politischen Umwälzungen ebensowohl wie die einheimische Sprache.

Was die Hebräer anlangt, die ja bisher in der semitischen Religionsgeschichte im Vordergrunde des Inter-

---

[1]) Sjæledyrkelse og Naturdyrkelse, 1. Bd., København 1897, Indledning, S. 97 Anm. 1.

esses standen, so finden wir allerdings bei ihnen einige Sagen und Mythen, die sicher babylonisch sind, aber deshalb darf man doch nicht alle religiöse Vorstellungen aus Babylon herleiten, ebensowenig wie man die hebräische Sprache als babylonisch bezeichnen kann, weil wir in ihr nachweisbare babylonische Lehnwörter finden. Hier wie fast überall bei den Semiten, und häufig auch bei anderen Völkern, äussern sich ursprüngliche Verwandtschaft und nachträgliche Kultur-Einflüsse ungefähr mit gleicher Stärke in der Religion wie in der Sprache.

Auf Einzelnheiten hier einzugehen liegt nicht im Plane dieser Einleitung, sondern muss für eine spätere Gelegenheit aufgeschoben werden. Die Eigenart der hebräischen Religion gegenüber tendenziösen Babylonisierungsversuchen ist ja auch schon von anderen Forschern hervorgehoben[1]).

In der Tat ist auf keinen Fortschritt in der semitischen Religionswissenschaft zu hoffen, so lange eine Methode herrscht, die sich nicht die Mühe gibt, die Eigenart jedes semitischen Volkes an der Hand des überlieferten einheimischen Materials zu studieren, sondern einfach, wie die Babylonisten, überall babylonische Kultur als Grundlage voraussetzt, oder wie die Panbabylonisten mit einem bereits fertigen, äusserst dehnbaren mythologischen Schema alle Schwierigkeiten von vorne herein löst.

Wenn wir nämlich die Keilschriftliteratur und die babylonische Religion selbst betrachten, so werden wir

---

[1]) Die Selbständigkeit anderer vorderasiatischer Religionen hat neulich J. Hehn richtig hervorgehoben: »Es ist ebenso unpsychologisch wie unhistorisch, wenn man schablonenhaft alles babylonisiert, als ob die ganze semitische Welt nur auf das Evangelium von Babel hätte warten müssen.« Die biblische und die babylonische Gottesidee, Leipzig 1913, S. 102 ff., ähnlich urteilt Graf Wolf Baudissin: Archiv für Rel.wissenschaft, 16. Bd., 1913, S. 398—399, S. 420.

auch bald sehen, dass diese Religion unmöglich die Grundlage für die religiöse Vorstellungswelt der Semiten sein kann.

Es ist zunächst an und für sich natürlich, dass die kolossale Menge der babylonisch-assyrischen Inschriften den Blick etwas verwirrt hat, so dass man leicht bewusst oder unbewusst die anderen verhältnissmässig spärlichen semitischen Quellen im Lichte dieses Materials betrachtet; aber man darf sich doch von solchen Zufälligkeiten nicht beherrschen lassen. Weil die babylonischen Texte in dem vorläufig vorhandenen Material unter den anderen semitischen Texten so stark vorherrschen, deshalb brauchen doch nicht die alten Babylonier in ähnlicher Weise alle andere semitische Völker kulturell beherrscht zu haben. Die Stoffmenge ist — sofern sie nicht auf Zufall beruht — kein Maassstab für Ursprünglichkeit, sondern zeigt eher die Kulturhöhe des Volkes, und mit dieser Kulturhöhe haben doch sämtliche semitische Völker nicht angefangen, die meisten haben sie überhaupt niemals erreicht.

Es ist ferner natürlich, dass der Forscher vom hohen Alter dieser Denkmäler unwillkürlich auf das Alter der babylonischen Religion schliesst. Sind doch diese Quellen weitaus die ältesten und ehrwürdigsten, sie gehen in grosser Zahl bis ins 3. und 4. Jahrtausend v. Chr. zurück, während andere semitische Urkunden hauptsächlich vom 1. vorchr. Jahrtausend Kunde bringen.

Eine Entwickelungsform, die zufälligerweise sehr früh belegt ist, braucht aber nicht wirklich alt zu sein. Die Sprache dieser uralten Denkmäler ist z. B. in vielen Hinsichten sehr jung und abgeschliffen und z. B. häufig jünger als derjenige semitische Dialekt, der unter dem Namen klassisch-arabisch erst vom 5. und 6. Jahrh. nach Chr. bezeugt ist. Eine spät belegte Sprache oder Religion

kann bekanntlich uralte Züge bewahrt haben, die als Grundform für viel älter belegte Sprachen oder Religionen anzusetzen sind. Umgekehrt können Sprachen oder Religionen, die vom Morgen der Zeiten zu uns reden, eine verhältnissmässig junge und fortgeschrittene Entwickelungsstufe darstellen.

Die litauisch-lettische Sprache, die wir erst seit ca. 1500 nach Chr. kennen, ist z. B. in vielen Hinsichten älter als die Sprache der indischen vorchristlichen Vedahymnen, und die heidnische littauisch-lettische Religion ist eine der ältesten indogermanischen Religionen und muss nach neueren Forschern als Vorstufe der alten Vedareligion betrachtet werden[1]).

Es wäre also vorderhand nicht unmöglich, dass die arabische vorislamische Religion älter als die babylonische wäre, d. h. sie könnte sehr wohl eine ursprünglichere Stufe der gemeinsemitischen Religion sein.

Wie nun die wirkliche Sachlage ist, muss natürlich historisch untersucht werden, aber man darf nicht durch voreilig geschaffene Dogmen den Weg zum richtigen Verständniss sperren.

Die babylonische Religion gleicht auch darin der alten Vedareligion, dass sie ihrem ehrwürdigen Alter zum Trotz dennoch keine primitive Religion ist und deshalb nicht als Grundform der semitischen Religion angesetzt werden kann.

Diese Religion ist nicht einheitlich wie die anderen

---

[1]) Siehe W. Mannhardt: Die lettischen Sonnenmythen in Zeitschrift für Ethnologie, Bd. 7, Berlin 1875. Max Müller: Contributions to the science of Mythologie, vol. 2, London 1897. Lettish Mythology, S. 430—434. E. Siecke: Mythologische Anschauungen der Littauer (Letten) in der Schrift »Götterattribute und sogenannte Symbole«, Jena 1909, S. 21—49. [Vgl. auch H. Usener: »Litauische Götter« in seinen »Götternamen«, Bonn 1896, S. 79—115.]



alten semitischen Religionen, sondern aus verschiedenen heterogenen Elementen zusammengesetzt. In anderen semitischen Ländern wohnten Semiten schon von der ältesten historischen Zeit an, aber im fruchtbaren Zweistromland hausten von Alters her fremde Völker, deren Kultur die semitischen Babylonier erbten. Die Schrift der semitischen Babylonier ist nicht semitisch, ihre Kultur, Religion und Sprache nur teilweise semitisch[1]).

Die Priesterlehre bemüht sich allerdings die verschiedenen heterogenen Elemente in ein System zu sammeln, aber dies ist ein ebenso künstlicher Versuch, wie wenn moderne christliche Theologen die grundverschiedene Religion des Alten und Neuen Testamentes zu einer dogmatischen Einheit zusammenschmelzen wollen. Die babylonische »Astrallehre« ist ein ähnliches philosophisches Kunstprodukt, sie ist von den Priestern geschaffen und war nicht die Religion des Volkes.

Das System selbst ist auch nicht von innern Disharmonien und Widersprüchen frei geblieben. Was hat, um nur ein Beispiel herauszugreifen, eine Trias wie *Anu*, *En-lil (Bel)* und *Ea* als Himmel-, Luft (Erde)- und Wassergott mit einer Gestirnreligion zu tun, oder wo werden diese Gottheiten sonst auf semitischem Gebiete verehrt? Sie sind alte, nicht-semitische Götter, die selbst bei den Babyloniern und Assyrern in der Praxis keine Rolle spielten. Als alte, heilige Landesgötter wurden sie ins Pantheon aufgenommen, führten hier ein schattenhaftes Dasein und

---

[1]) Die Assyrer haben zwar mit der babylonischen Schrift auch die offizielle babylonische Theologie übernommen, aber die assyrische Volksreligion trägt, wie schon Ed. Meyer vor Jahren richtig gesehen hat, ein viel reineres semitisches Gepräge. Siehe Roschers Lexikon der Griechischen und Römischen Mythologie, 1. Bd., Leipzig 1884—1890, Artikel »Astarte«, Sp. 649.

haben ebensowenig wie die alte heilige, sogenannte »sumerische« Priestersprache im Volke gelebt.

Auch nach Ausscheidung solcher protosemitischen oder »sumerischen« Göttergestalten bleiben mehrere Elemente übrig, die zum Grundstock der semitischen Religion oder zum gemein- oder ursemitischen Götterkreis nicht gehören können, da sie nur in Babylonien belegt sind, und nur als Resultat einer hoch entwickelten Sonderkultur zu verstehen sind.

Hierher gehört von allem die Verehrung der 4 Planeten Merkur, Mars, Jupiter und Saturn. Diese Gestirngötter fehlen völlig bei den Südsemiten, und, soweit man jetzt das Material übersehen kann, auch bei den älteren Hebräern, Phöniziern und Aramäern.

Die babylonisch-assyrische Religion ist überhaupt eine hoch entwickelte Kulturreligion, wie man schon aus dem komplizierten Opfer-, Orakel- und Beschwörungswesen ersehen kann[1]), etwa wie die ägyptische oder altindische Vedareligion, die anderen primitiven semitischen Religionsformen können unmöglich aus ihr erklärt werden.

Man begeht hier denselben Fehler, wie damals als man eine gemeinarische Religion durch das Studium der komplizierten indischen und griechischen Mythologie rekonstruiren wollte. Man hat, wie Tylor treffend gesagt hat, »taken up the study of mythology at the wrong end«[2]).

Im schroffen Gegensatz zur dieser Richtung, die von den ältesten semitischen Denkmälern und von der höchsten semitischen Kultur ausgeht, hat in der neuesten Zeit S. I. Curtiss in Übereinstimmung mit mehr modernen

---

[1]) Vgl. M. Jastrow: Die Religion Babyloniens und Assyriens, 2. Bd., Giessen 1912.

[2]) E. B. Tylor: Primitiv Culture, 1. Edition, 1871, Vol. I, S. 257.

Arbeitsmethoden den Versuch gemacht aus dem heutigen, primitiven Volksleben in entlegenen, von der Kultur ziemlich unberührten, Gegenden von Syrien und Palästina eine ursemitische Religion zu rekonstruieren[1]).

Als Korrektiv zum einseitigen Babylonismus hat diese Methode gewiss seine Berechtigung. Ebensowohl und wohl eher als bei den Babyloniern werden sich hier uralte Züge bewahrt haben. Es ist aber, wie schon von anderen bemerkt worden ist, äusserst schwierig und manchmal direkt unmöglich, das ursprüngliche und primitive von der entarteten oder entlehnten zu unterscheiden. Das heutige Volksleben ist eine Quelle, die für das semitische Religionsstudium von grosser Bedeutung werden kann, aber der Maassstab, mit welchem wir hier die wirklich alten und ursemitischen Elemente finden sollen, muss von anderer Seite geholt werden.

Wenn man überhaupt eine bestimmte semitische Religionsform als Typus der ältesten semitischen Religion ansehen will, dann kommt die alte arabische Religion eher in Frage. Denn bei den alten Arabern treffen wir auf allen anderen Punkten, in Kultur, socialen Zuständen, Sprache u. s. w. sehr primitive und von fremder Kultur ziemlich unberührte Zustände. In Arabien sucht man ja auch gewöhnlich die Urheimat der Semiten.

Mit der altarabischen Mythologie hat man aber bisher nicht operieren können, weil man sie nicht gekannt hat. Es ist treffend und bezeichnend, dass Wellhausen sein verdienstvolles Werk über das arabische Heidentum »Reste arabischen Heidentums« genannt hat, denn einerseits existierten zu Muhammeds Zeit besonders im nord-

---

[1]) Samuel Ives Curtiss: Primitive Semitic Religion to-day, Chicago 1902. Deutsche Ausgabe, Ursemitische Religion im Volksleben des heutigen Orients, Leipzig 1903, 378 S. 8vo.

westlichen Arabien nur kümmerliche Reste von der ehemaligen Religion des Landes, anderseits geben uns die muslimischen Berichterstatter ein so unvolkommenes und verworrenes Bild von dieser Religion, dass man mit diesen späten und unzulänglichen Quellen die wirkliche altarabische Religion nicht rekonstruieren kann.

KAPITEL 2.

Gemeinsemitische Religion und historische Methode.

Es ist also nicht mit Unrecht, dass wir die wichtigsten Prinzipien, die sich bisher — bewusst oder unbewusst — in der semitischen Religionswissenschaft geltend gemacht haben, mit den Wörtern »Spezialforschung« und »Babylonismus« gekennzeichnet haben, denn die Forschung hat sich nachweisbar weniger für gemeinsemitische Elemente als für die lokalen Religionsformen interessiert, und unter den verschiedenen lokalen und nationalen Kulten sind wiederum die südsemitischen stark vernachlässigt worden. Man hat sich hauptsächlich für nordsemitische Religionen interessiert, und unter diesen hat in den letzten Dezennien die babylonisch-assyrische Religion als die semitische Religion *κατ' ἐξοχήν* gegolten.

Dass der Spezialismus, das Schlagwort des Tages, das wichtigste Arbeitsprinzip unserer Zeit, auch in der semitischen Religionswissenschaft seine volle Berechtigung hat, soll natürlich nicht geleugnet werden. Niemand wird, so wie das Quellenmaterial hier beschaffen ist, ohne jahrelange Spezialstudien in das eigentliche Wesen der semitischen Religion eindringen können. Aber in der Weise wie die Detailforschung bisher gearbeitet hat, mit vollständiger Vernachlässigung einiger Religionsformen

und willkürlicher Favorisierung anderer, ohne gleichzeitige Umschau in verwandte naheliegende Gebiete, ohne vergleichende Methode, ja eigentlich ohne jede Methode überhaupt, musste sie notwendiger Weise ein falsches Bild von der semitischen Religion geben.

Es ist auch irreführend, eine bestimmte historische Religion als Grundlage für alle semitische Religionen zu betrachten. Eine solche Religion bildet nämlich keine einheitliche Grösse, sondern stellt eine ganze Skala von verschiedenen religiösen Entwickelungsformen dar. Jede der uns bekannten historischen Religionen, sei es nun die vermutete »ursemitische« Religion im Volksleben des heutigen Orients, sei es Islam, Christentum, Judentum, die babylonische Religion oder eine andere von den alten sogenannten »heidnischen« Religionen, jede von diesen Religionsformen hat schon zu der Zeit, wo sie zum ersten Mal uns entgegentritt, eine lange Entwickelung hinter sich und kann demzufolge nicht als Grund- oder Urform betrachtet werden. Wollen wir eine solche aufdecken, nützt es nicht, an der Oberfläche zu suchen oder nach einem subjektiven Gutachten eine beliebige willkürliche Religionsform herauszugreifen, wir müssen so zu sagen in die Tiefe graben, innerhalb der einzelnen Religionen, auch innerhalb der relativ ältesten, nach einem zuverlässigem Maassstabe zwischen sekundären und primären Formen unterscheiden, die Entwickelung von Form zu Form verfolgen, gewisse allgemeine Normen und Gesetze für diese Entwickelung herausfinden, um schliesslich mit deren Hilfe auf gewisse primitive Elemente, die als ursprüngliche Grundlage für die ganze Entwickelung anzusehen sind, zurückzukommen.

Eine Religion verändert sich ja von Zeit zu Zeit, sie ist ein lebendiger Organismus, der sich stets im Wachstum befindet und zu den verschiedenen Zeiten sich in

wechselnden Gestalten entfaltet. Diese Entwickelung ist in der semitischen Religionsgeschichte bisher zu sehr vernachlässigt worden.

Wollen wir sie aber berücksichtigen, dann begegnet uns eine neue Schwierigkeit. Die Religionsgeschichte gibt uns nämlich kein Kriterium, mit dessen Hilfe wir sekundäre und primäre Formen bestimmen, die bunte Mannigfaltigkeit von Religionsformen klassifizieren und unter den verschiedenen Entwickelungsphasen eine bestimmte als Grundform bezeichnen können. Das Alter einer Religion ist, wie schon bemerkt, für ihre Ursprünglichkeit nicht ausschlaggebend, und welche Form ihrem Wesen nach als primär und ursprünglich gelten muss, darüber gehen die Ansichten der Religionsforscher zur Zeit weit auseinander.

Die Religionsgeschichte ist eine neue Wissenschaft, sie hat noch keine feste Methode gefunden und noch kein festes Schema über den allgemeinen Entwickelungsgang der Religion entworfen. In der Sprachgeschichte hat man gewisse Normen, Lautgesetze und andere Entwickelungsgesetze, von allgemeiner Gültigkeit erkannt, so dass man hier über den Entwickelungsgang, über primäre und sekundäre Formen, in der Regel einig ist. Auch in der Kulturgeschichte herrscht über höhere und niedere Stufen im allgemeinen keine Unklarheit. Soweit sind wir aber noch nicht in der Religionsgeschichte. Hier herrscht in dieser Hinsicht ein bodenloser Wirrwarr, ein vollständiges Chaos, wo man über rein subjektive Vermutungen nicht hinausgekommen ist, so dass infolgedessen diametral entgegengesetzte Ansichten unvermittelt einander gegenüberstehen[1].

---

[1]) Diese Zustände sind sehr treffend und mit grosser Stilkunst charakterisiert vom verstorbenen dänischen Forscher H. S. Vodskov in



In der richtigen Erkenntniss, dass die Vorstellung vom Göttlichen das zentrale der Religion ist, und dass die verschiedenen Auffassungen der Götter das beste Klassifizierungsprincip der verschiedenen Religionsformen sind, hat man in der Religionsgeschichte stets das Augenmerk hauptsächlich auf das Wesen der Götter oder des Gottes gerichtet[1]).

Von Alters her hat man vorzugsweise in der Sonne und in den anderen Himmelkörpern sowie in den mit diesen in Verbindung stehenden meteorologischen Erscheinungen das ursprüngliche Wesen der Götter gesucht, und so war es noch in den ersten Anfängen der vergleichenden indogermanischen Religionswissenschaft. In neuerer Zeit, da der Horizont durch das Studium der sogenannten Naturvölker erweitert wurde, haben sich Theorien wie *Animismus, Fetischismus, Totemismus* und *Mana-ismus* in den Vordergrund gedrängt, und man ist überhaupt mehr geneigt einen chtonischen und lokalen Ursprung der Göttergestalten anzunehmen[2]), in der letzten Zeit ringt sich aber — hauptsächlich mit dem Namen E. Siecke verknüpft —

---

seinem gross angelegten Werke »Sjæledyrkelse og Naturdyrkelse, Bidrag til Bestemmelsen af den mytologiske Metode. 1. Bd. Rig-Veda og Edda. København 1897. (2. und 3. Bd. nicht erschienen). Siehe besonders das Vorwort. Vgl. auch Paul Ehrenreich: Die allgemeine Mythologie und ihre ethnologischen Grundlagen. [Mythologische Bibliothek, 4. Bd., Heft 1]. Leipzig 1910. Vorwort und Einleitung.

[1]) Siehe z. B. Chantepie de la Saussaye: Lehrbuch der Religionsgeschichte. 3. Aufl., Bd. 1. Einleitung § 2, S. 5—16. Conrad von Orelli: Allgemeine Religionsgeschichte. 2. Aufl., Bd. 1. Bonn 1911. Einleitung 4. Die Einteilung der Religionen, S. 13—19.

[2]) Sogar die Himmelsgötter werden in dieser Weise erklärt. Siehe z. B. Sam Wide: chthonische und himmlische Götter. Arch. f. Rel.-wissensch. 10. Bd., 1907, S. 257—268. I. G. Frazer: The Golden Bough, a study in magic and religion, 3. edition, Part 1—7, vol. 1—12, London 1907—1915 passim. Vgl. Eduard Meyer: Geschichte des Altertums, Dritte Auflage, 1. Bd. 1. Hälfte, Stuttgart u. Berlin 1910, S. 114—115.

eine Richtung hervor, welche die verschiedenen Formen und Bewegungen der grossen Himmelkörper, besonders des Mondes — im Gegensatz zur spekulativ-allegorischen Auffassung des vorigen Jahrhunderts — in ganz realistischer Weise, so wie sie von völlig primitiven Menschen aufgefasst werden, als die wichtigste Quelle aller Mythologie hervorhebt[1]).

In der semitischen Religionsgeschichte ist die allgemeine Verwirrung und Ratlosigkeit noch schlimmer. Die verschiedenen Phasen, die die allgemeine Religionsgeschichte im Laufe der Zeit durchlaufen hat, spiegeln sich auch hier ab, aber ausserdem kommen hier die verschiedenen dogmatischen Standpunkte — besonders bei der religionshistorischen Behandlung der hebräischen und christlichen Religion — in Betrachtung. Über den Ursprung und den Entwickelungsgang der semitischen Religion gibt es fast ebenso viele Ansichten wie Forscher.

Auch hier suchte die Spezialforschung vom Anfang an die Wurzel der wichtigsten Göttergestalten in den himmlischen Lichtern und Kräften, besonders im solaren Lichte, später, als Animismus, Totemismus und Fetischismus[2]) als Arbeitshypothesen sich ziemlich unfruchtbar zeigten, war man vielfach geneigt allerlei lokale und nationale Gottheiten, Felsen, Steine, Bäume, Quellen, Stamm-,

---

[1]) Eine Sammelstelle für Arbeiten dieser Art ist die »Mythologische Bibliothek«, herausgegeben von der »Gesellschaft für vergleichende Mythenforschung« 1906 in Berlin gegründet. Von dieser Bibliothek ist bisher Bd, 1—8, Leipzig 1907—1916 erschienen. Dieser Richtung mehr oder weniger nahe stehen Forscher wie Paul Ehrenreich, L. Frobenius, Alfr. Hillebrandt, Georg Hüsing, Heinr. Lessmann, Leopold von Schroeder, Wolfgang Schultz u. a.

[2]) Die *Mana*-Theorie, die sich erst seit R. H. Codringtons The Melanesians. Studies in their Anthropology and Folk-lore, Oxford 1891, in die Religionswissenschaft eingebürgert hat, ist noch nicht in die semitische Religionsgeschichte eingeführt.

Stadt- und Volksgötter etc. als die ursprünglichen Gegenstände der Gottesverehrung anzunehmen[1]), oder man liess beide Momente friedlich nebeneinander bestehen[2]). In neuester Zeit kehrt man vielfach zur alten Auffassung zurück. Hehn betont die grosse Bedeutung der Sonne, Goldziher und Hommel die des Mondes, und die Panbabylonisten stellen ein hoch entwickeltes astronomisch-astrologisches System als Schlüssel des semitischen Gottesglaubens auf.

Um aus diesem Chaos herauszukommen müssen wir zuerst unsere Aufgabe begrenzen. Der Stoff der Religionsgeschichte umfasst die Religion aller Völker und aller Zeiten. Hier wollen wir uns aber nur mit der Religion der Semiten abgeben und benützen von der Religion anderer Völker, besonders der Nachbarvölker, nur Parallelen, die zur Erhellung der semitischen Religionsgeschichte erforderlich oder nützlich sind und als solche sich von selbst aufdrängen. Innerhalb der semitischen Religion scheiden wir auch solche Elemente aus, die nachweisbar fremden, nicht-semitischen, Ursprungs sind und nicht bei allen Semiten, sondern nur an einzelnen Orten als fremder Kultureinfluss vorkommen.

Ferner kommen in dieser Untersuchung nur die historischen Semiten in Frage. Wir brauchen also nicht

---

[1]) Die Entlehnungstheorie, womit in der semitischen Religionsgeschichte gegenwärtig alle gemeinsamen Phänomene erklärt werden, hat wohl seinen eigentlichen Grund in dieser Auffassung von der ursprünglichen lokalen Natur der Götter; denn wenn der Gott ursprünglich ein *genius loci* war, dann hat vom Haus aus jeder Ort, jeder Stamm und jede Stadt verschiedene Götter, und ein gemeinsamer Götterkreis kommt nur dadurch zustande, dass ein Stamm oder Volk seine politische Macht oder seine Kultur — wozu ja auch die Religion gehört — über grössere Gebiete ausdehnt.

[2]) So z. B. M. Jastrow: Die Religion Babyloniens und Assyriens, 1. Bd., Giessen 1905.



Stellung zu nehmen zu dem verwickelten Problem der Anfänge der Religion überhaupt[1]) und werden nicht einmal versuchen den wirklichen Uranfang der semitischen Religion klar zu legen. Wir behandeln hier nur denjenigen Teil der semitischen Religionsgeschichte, der von historischen Dokumenten beleuchtet wird. Altsemitische oder ursemitische Religion ist für uns die älteste semitische Religionsform, die wir mit historischen Mitteln erreichen können.

Ein weitere Begrenzung des Stoffes erreichen wir endlich dadurch, dass wir — den Ausführungen im vorigen Kapitel gemäss — hier die semitische Religion nur im Sinne von gemeinsemitischer Religion fassen. Wir werden nur diejenigen Gebräuche und Vorstellungen erörtern, die nachweisbar allen Semiten gemeinsam sind, nicht solche, die nur an einem einzelnen Orte vorkommen.

Dass eine solche gemeinsemitische Religion ebensowohl wie eine gemeinsemitische Sprache vorhanden sein muss, dafür bürgen die enge Verwandtschaft der semitischen Völker und die deutliche Kontinuität in der semitischen Geschichte.

Dass sie bisher — jedenfalls in der Götterlehre — nicht bemerkt worden ist, kommt daher, dass die Forschung vorläufig sich nicht eine solche Aufgabe gestellt, sondern nach ganz anderen Methoden gearbeitet hat.

Zweitens muss man auch erinnern, dass gemeinsame Elemente in der Religion nicht so leicht zu erkennen sind, wie in der Sprache, wo sie von selbst zu Tage

---

[1]) So wie es z. B. neulich von Nathan Söderblom erörtert wurde in: Gudstrons Uppkomst, Stockholm 1914. Deutsche Bearbeitung von R. Stübe: Das Werden des Gottesglaubens. Untersuchungen über die Anfänge der Religion, Leipzig 1916, oder von Leopold von Schroeder: Arische Religion, 1. Bd., Leipzig 1914. Der Ursprung der Religion, S. 48—105. Die dreifache Wurzel der Religion, S. 106—138.

treten. Den religiösen Gebräuchen und Vorstellungen liegt manchmal dieselbe Idee zugrunde, wenn sie auch in verschiedenes Gewand gekleidet ist. Derselbe Gott tritt unter vielen verschiedenen Namen auf, die scheinbar mit einander garnichts zu tun haben[1]).

Die Ägypter wohnten z. B. in einem verhältnismässig kleinen Gebiete und hatten eine ziemlich einheitliche Kultur, aber dennoch begegnet uns hier, genau wie bei den Semiten — wenn man die äusseren Formen ihrer Religion betrachtet — auf den ersten Blick »Zersplitterung und Zusammenhangslosigkeit; so viele Städte, so viele Gottheiten«. Es gibt allerdings moderne Forscher, die nach modernen Theorien in diesen Lokalkulten gerade »das fundamentale Element der ägyptischen Religion« sehen wollen, aber die meisten Ägyptologen haben doch längst die Einheit der ägyptischen Religion eingesehen, die ägyptische Religion wird im Gegensatz zu der semitischen stets als eine Einheit behandelt, man redet von »Ägyptischer Religion« nicht von »Ägyptischen Religion e n«[2]).

---

[1]) Man erinnere sich nur die vielen Ehrennamen, die in der christlichen Religion *Jesus* beigelegt werden. *Allah* hat schon im Koran 99 Namen, und *Isis* ist in ägyptischen Inschriften »die vielnamige« (*âš-ran*), »die tausendnamige« ja »die zehntausendnamige« (*Myrionymos*). Siehe Heinr. Brugsch: Religion und Mythologie der alten Ägypter, Leipzig 1888, S. 645—648.

[2]) »Wie schon in der Urzeit das ägyptische Volk ein und dieselbe Sprache redete, so wird es auch in seiner Gedankenwelt eine Einheit gebildet haben. Mochte man in den einzelnen Ortschaften noch diese oder jene heilige Wesen als besondere lokale Schutzpatrone verehren, die grossen Gottheiten waren allem Volke gemeinsam.« A. Erman: Die ägyptische Religion. 2. umgearbeitete Auflage. Berlin 1909, S. 3. Vgl. I. Lieblein: Gammelægyptisk Religion, 1. Del, Kristiania 1883, S. 2—3: »Alle disse (ɔ: die ägyptischen) Guddomme vare oprindelig naturguder . . . da naturforholdene over hele Ægypten var så temmelig de samme, er det en selvfølge, at det var noget nær de samme naturguder, som dyrkedes i alle samfund. Da imidlertid den religiøse ud-

Die Indoeuropäer haben sich über grosse Strecken der Erde verbreitet, und doch hat man mit Erfolg einen gemeinarischen Sprachbestand konstruiert und scheut sich seit F. A. Kuhn und Max Müller auch nicht davor, wenn auch jetzt in anderem Sinne als man anfangs meinte[1]) von gemein- oder urarischer Religion zu reden[2]). Die alten Semiten dagegen sassen in einem viel kleineren Gebiete, und dieses Gebiet war ringsum von natürlichen Grenzen umschlossen. Im Norden bildeten die Gebirgsketten in Iran, Armenien und Kleinasien, in Westen, Süden und Osten bildeten das Mittelmeer, das rote Meer, der arabische Meerbusen und der persische Meerbusen natürliche Schranken, die in alter Zeit, wenn wir die überseeischen Kolonien in Europa und Afrika ausnehmen, nie dauernd durchbrochen wurden.

Die semitischen Sprachen sind daher viel enger verwandt als die arischen, und dasselbe gilt von den semitischen Religionsformen. Von den vielfachen Berührungspunkten zwischen ihnen wurden etliche schon von den Babylonisten hervorgehoben und als Beweise für die

---

vikling ikke var og ikke kunde være ensartet overalt, blev opfatningen af de oprindelig identiske guder i tidens Løb forskjellig i de forskjellige samfund.«

[1]) Nicht Namen und Worte, sondern eher Vorstellungen und Begriffe sind hier verwandt oder gemeinsam. Vgl. H. Usener: Götternamen, Bonn 1896, S. 323—330. Folgerungen gegen vergleichende Mythologie, Archiv für Rel.wissensch., Bd. 7, 1904, Mythologie, S. 8—9. A. Hillebrandt: Vedische Mythologie, Kleine Ausgabe, Breslau 1910, Einleitung, S. 1—21.

[2]) Siehe z. B. Ernst Siecke: Die Urreligion der Indogermanen, Berlin 1897. K. Schirmeisen: Die arischen Göttergestalten, Brünn 1909. A. Hillebrandt: Vedische Mythologie, Kleine Ausgabe, Breslau 1910. Leopold von Schroeder: Arische Religion, 1. Bd., Einleitung. Der altarische Himmelgott. Das höchste gute Wesen. Leipzig 1914. 2. Bd. Naturverehrung und Lebensfeste. ib. 1916.

Identität mit der babylonischen Religion betrachtet. Der Babylonismus ging von vielen richtigen und wichtigen Beobachtungen aus, aber gab über sie eine falsche Erklärung. Die Berührungspunkte belegen keine Identität sondern nur eine innige Verwandtschaft, sie haben nicht ihren Grund in Entlehnung von Volk zu Volk sondern in Abstammung von einem gemeinsamen Grundstock.

Es gibt aber viele andere gemeinsame Elemente, die bisher nicht bemerkt worden sind, weil man hauptsächlich rein sprachlichen Übereinstimmungen nachgegangen ist und nur mit gemeinsamen Götternamen nicht mit gemeinsamen Göttergestalten gerechnet hat. In der Tat bilden gerade die gemeinsamen Elemente die charakteristische Eigentümlichkeit der semitischen Religion und den festen Kern, der im Wandel der Zeiten bis in die späteste Zeit sich treu bewahrt hat, weshalb sie auch in den späteren Entwickelungsphasen, besonders im Christentum, noch erhalten sind. Man darf deshalb mit vollem Recht die semitische Religion unter diesem Gesichtspunkte darstellen.

Natürlich ist diese gemeinsemitische Religion keine konstante Grösse, sondern liegt in verschiedenen Phasen und in einer mehrtausendjährigen Entwickelung vor. Da nun die Religionsgeschichte selbst kein brauchbares Prinzip zur Ausscheidung primärer und sekundärer, älterer und jüngerer Elemente gibt, so bleibt uns nur übrig ausserhalb dieser Diziplin die nötigen Kriterien zu suchen.

Schon in der Auswahl solcher Vorstellungen und Gebräuche, die allen Semiten gemeinsam sind, folgen wir eigentlich einer historischen Methode. Diese Elemente bilden nämlich, obwohl sie bis in die späteste Zeit semitischen

Heidentums, besonders in der Volksreligion, nachweisbar sind, eine Schicht von ganz primitiven und primären Vorstellungen, die von der semitischen Urzeit vererbt sein müssen. Solche Vorstellungen müssen — sowie nun einmal die Geschichte der Semiten verlaufen ist — von der Kindheit der semitischen Völker herrühren, von einer Zeit, da die Semiten noch in einem kleinen Gebiete wohnten und in ständiger Berührung mit einander waren. Auch in der Sprachgeschichte rechnet man ja gemeinsemitische Wörter und Formen zum ursemitischen Sprachbestand, und derselbe Maassstab wird in der Kulturgeschichte angelegt. Später als die Semiten sich über grössere Strecken ausbreiteten und zu verschiedenen selbständigen Völkerschaften wurden, nahmen sie die gemeinsame Kultur, Religion und Sprache in die neuen Wohnsitze mit. Diejenigen Religionsformen, die uns hier beschäftigen sollen, sind also nicht gelehrte Systeme der Priesterschulen, sondern einfache volkstümliche Anschauungen einer uralten Kulturstufe, die der Kultur der sogenannten Naturvölker nahe stehen muss, wo der Kultus wahrscheinlich noch in ziemlich rohen und materialistischen Formen sich bewegt, und die Mythologie kaum über ganz einfache Stammes- und Naturmythologie sich erhoben hat.

Diese älteste semitische Religion wanderte mit den verschiedenen semitischen Völkern und wurde in den verschiedenen Gegenden und Zeiten nach den neuen Verhältnissen, nach Klima, Lebensweise und der ganzen Kultur des Volkes modifiziert.

Um diesen Entwickelungsgang zu bestimmen, müssen wir die Religionsgeschichte als einen Teil der allgemeinen Kulturgeschichte auffassen. Religion und Kultur können allerdings zu gewissen Zeiten in feindlichen Gegensatz zu einander treten, aber dies ist nicht das normale Verhält-

niss, in der Regel stehen sie in inniger Wechselwirkung zu einander, bedingen und befruchten sich gegenseitig, und in primitiven und antiken Kulturformen, wie bei den alten Semiten, sind sie fast identisch. Hier ist die ganze soziale Ordnung, Stamm, Staat, Königtum, Gesetzgebung, Zeitrechnung, die Anfänge der Wissenschaft und Kunst u. s. w., kurzum die ganze Kultur auf der Religion aufgebaut. Wir werden also kaum fehlgehen, wenn wir in diesem Falle die religiöse Entwickelung mit der kulturellen in Verbindung setzen, denn die verschiedenen Kulturstufen spiegeln sich hier in der Religion deutlich ab[1]).

Die moderne Religionswissenschaft hat schon lange eine Art kulturhistorischer Methode benutzt, indem sie durch das Studium moderner, primitiver Kulturen bei den sogenannten Naturvölkern die Anfänge der Religion blosszulegen hofft. Natürlich ist diese Methode besser als von einer hoch entwickelten Kulturform des Altertums auszugehen, aber eine wirkliche historische Methode wird nicht, und kann auch nicht, dabei angelegt werden. Solche Völker sind nämlich ebenso alt wie die sogenannten Kulturvölker und haben eine lange Entwickelungsgeschichte hinter sich. Was jetzt in einem Plan liegt und von den modernen Ethnologen als eine Einheit aufgenommen wird, muss deshalb »stereoskopisch« geschaut und in eine Reihe von historischen Perspektiven aufgelöst werden, so dass wir die Entwickelungslinien sehen, die in die heutige Oberfläche ausmünden. Nun fehlt aber bei solchen Völkern eine historische Überlieferung, und wir können deshalb nicht kontrollieren, wieviel in der heutigen Religion ursprünglich und primitiv und wieviel spätere Entwickelung ist. Zweitens können

---

[1]) Vgl. Conrad von Orelli: Allgemeine Religionsgeschichte, 2. Auflage. Bonn 1911. Religion und Kultur, S. 7—13.

wir wohl mit guten Gründen vermuten, dass die höheren Religionsformen sich aus einem ähnlichen Niveau entwickelt haben, aber auch hier fehlen nach der Natur der Sache alle historischen Verbindungslinien, und man muss sich mit Analogieschlüssen und anderen konstruktiven Methoden behelfen[1]).

Wenn wir überhaupt von Religionsgeschichte reden wollen, dann ist dieser Ausdruck nur am Platz, wo eine über längere Zeiträume sich erstreckende historische Entwickelung bezeugt ist, aber man hat auch mit Erfolg innerhalb der Grenzen einzelner derartiger Religionen eine kulturhistorische Methode benutzt, so hat z. B. schon Adalbert Kuhn[2]), Ignaz Goldziher und Hermann Usener den mythologischen Stoff zu einem »Kapitel der Kultur oder Geistesgeschichte« gemacht, und Schirmeisen hat richtig eingesehen, »dass jede einzelne Gottheit das getreue Spiegelbild der materiellen, geistigen und sittlichen Kultur des Volkes ist, von dem sie geschaffen wurde.«[3])

In der semitischen Geschichte haben mehrere stark verschiedene Kulturperioden so tiefe Einschnitte in die

---

[1]) Vgl. Max Müller: Lectures on the origin and growth of religion, London 1878. Lecture II, S. 52—127. Is Totemism a primitiv religion? besonders S. 65—67, 73—76. Physical religion (Gifford Lectures), London 1891: The historical Method, S. 7.

[2]) A. Kuhn: Ueber Entwicklungsstufen der Mythenbildung. Abhandlungen der kön. Akademie d. Wissensch. zu Berlin 1873, S. 123—137 (siehe besonders S. 126).

[3]) Hermann Usener: Götternamen, 1896. Vorwort, vgl. seinen Aufsatz »Mythologie« in Arch. für Rel.wissensch. 1904. »Alle wichtigeren Fortschritte der Kultur haben sich in Götterglauben und Mythus eingegraben«, S. 11. Karl Schirmeisen: Die Entstehungszeit der germanischen Göttergestalten, Brünn 1904, S. 10—11. Die arischen Göttergestalten, ib. 1909. Der Verfasser verteidigt auch in der erstgenannten Schrift S. 1—11 mit Recht das hohe Alter und urarische Gepräge der germanischen Mythologie gegen moderne bequeme »Entlehnungs«-Theorien.

Entwickelung dieser Völkerrasse gemacht, dass sie auch in der Geschichte der Religion deutlich merkbar sind.

So bedeutete z. B. in den Jahrhunderten vor und nach Christus der Hellenismus für die einfache nordsemitische Bauernkultur einen gewaltigen Aufschwung des materiellen und geistigen Kulturlebens, weit mehr fundamental und anhaltend als die frühere von Babylon ausgehende Kulturströmung, die nur zeitweilig einzelne Kreise bei einzelnen semitischen Völkern beeinflusste. Wie im ptolemäischen Ægypten so finden wir in dieser Zeit auf dem ganzen nordsemitischen Kulturgebiet von Jerusalem bis Babylon, von Antiochia bis al-Higra *(Medâin Ṣâliḥ)* tief in das nordwestliche Arabien hinunter[1]) griechische Kolonisten, Bauten, Ansiedlungen und Städte, griechische Industrie, Kunst und Kleidung, griechische Literatur, und in allen Klassen des Volkes griechische Sitten und Bildung, griechische Namen und Sprache. Schon in der Sprache, die ja eigentlich auch ein Kulturelement ist, können wir deutlich den Gradunterschied zwischen babylonischem und hellenischem Kultureinfluss messen. Die babylonische Kultur bringt nur einzelne Fremdwörter und dementsprechend auch nur einzelne losgerissene Kulturelemente mit sich, der Hellenismus führt aber auf den Inschriften wie in der Literatur eine neue selbständige Sprache neben dem heimischen Idiom ein und formt dementsprechend die heimische Kultur von Grund aus um.

Es ist kein Zufall, dass eine neue semitische Religionsform wie das Christentum, die in dieser Periode entstand, uns in griechischer Sprache überliefert ist, und

---

[1]) Man beachte z. B. den griechischen Stil in den schön ausgehauenen nabatäischen Felsengräbern in *al-Ḥigr (Medâin Ṣâliḥ)*. Siehe Jaussen et Savignac: Mission archéologique en Arabie (Mars—Mai 1907) de Jérusalem au Hedjaz Medain Saleh, Paris 1909, IIIe Partie. Chapitre premier, Les tombes, S. 307—404 (Style des tombes S. 392—397).

dass sie dem Inhalt nach eine eigentümliche Zusammenwirkung von spätgriechischer Spekulation und primitiver altsemitischer Naturreligion darstellt, denn wie der Hellenismus überhaupt sich bemühte, griechische und semitische Kultur zu vereinen, so suchte er auch griechischen und semitischen Geist d. h. griechische Philosophie und semitische Religion in Einklang zu bringen[1]).

Eine noch grössere kulturelle Umwälzung fand in früherer Zeit statt, als die nördlichen Semiten von umherstreifendem Nomadenleben zu sesshafter, ackerbautreibender Lebensweise übergingen. Es ist allgemein bekannt, wie stark dieser Kulturfortschritt die Religion beeinflusst, aber er liegt selten von historischen Dokumenten beleuchtet im hellen Tageslicht der Geschichte. Die antiken Kulturen waren alle auf dem Ackerbau aufgebaut, und nur wenige Reste einer früheren nomadischen Kulturstufe haben sich in ihrer Kultur und Religion erhalten.

Die semitische Kultur war aber, wie von allen Seiten anerkannt wird, vom Haus aus eine ausgesprochene Nomadenkultur, wie sie sich bei den arabischen Beduinen bis auf den heutigen Tag in Arabien erhalten hat, und der Übergang zum Ackerbau ist in den Inschriften und in der Literatur auf allen Punkten deutlich belegt. Hebräisches *ohel* »Haus, Burg«, wahrscheinlich dasselbe Wort wie assyrisches *âlu* »Ortschaft, Stadt« und arabisches *ahl* »Familie, Stamm, Volk«, bedeutet z. B. ursprünglich »Zelt«, und die höchste Blüte der semitischen Architektur, wie wir sie in der maurischen Kunstart bewundern, geht nach der Ansicht vieler Kunsthistoriker auf Zeltkonstruktionen zurück. Die ältesten semitischen Gotteshäuser

---

[1]) Der hellenistische Einfluss auf die damalige semitische Religion wird in neuerer Zeit allgemein anerkannt, seine Bedeutung für die christliche Glaubenslehre hat besonders A. Harnack stark betont.



waren transportable Zeltheiligtümer oder offene Plätze im Freien[1]), die semitischen Götterbilder waren ursprünglich einfache unbehauene Steine, und so kann die ganze materielle Kultur der Semiten auf das primitive Nomadenleben zurückgeführt werden. Die Zeitrechnung lässt noch in späterer Zeit ihre nomadische Herkunft deutlich erkennen, die semitische Staatsverfassung und das altsemitische Recht, so wie es im mosaischen Gesetze und im Hammurabi-Kodex niedergelegt ist, ebenfalls. Jeder semitische Staat, dessen Urspung wir historisch ermitteln können, kam nämlich ursprünglich aus den arabisch-syrischen Wüsten als ein nomadischer Stamm oder Stammverband.

Es ist also kein Wunder, dass für die Semiten die Helden der Vorzeit, wie z. B. die hebräischen Patriarchen, Nomaden sind, und dass man das goldene Zeitalter der Urzeit im freien umherstreifenden Nomadentum suchte. Für die Griechen und Römer war das ruhige sesshafte Leben des Ackerbauers der glückliche Zustand der alten unschuldigen Menschheit, für die Semiten war der Ackerbau ein Fluch (Gen. 3), der Ackerbauer eine unsympathische Person, der Nomade aber und sein Opfer war Gott wohlgefällig, wie die Geschichte von Kain und Abel lehrt (Gen. 4)[2]). Die semitischen Vorstellungen von Paradies, Himmel und Hölle sind auch in den überhitzten, sonnenverbrannten syrisch-arabischen Steppen entstanden, daher

---

[1]) Wie das hebräische Volk nach der Bibel vom Haus aus ein Nomadenvolk war, so war z. B. nach der Bibel der berühmte Salomotempel zu Jerusalem ursprünglich ebenfalls ein solches tragbares Zeltheiligtum, nach dem Muster einer offenen Kultusstätte nordwestarabischer Nomaden eingerichtet.

[2]) Ignaz Goldziher: Der Mythos bei den Hebräern und seine geschichtliche Entwickelung, Leipzig 1876, 4. Kapitel: Nomadismus und Ackerbau, S. 95—106.

ist das Paradies ein kühler, schattiger Garten, und Hölle mit Hitze identisch.

Die semitische Religion ist dementsprechend ursprünglich eine Nomadenreligion und der Übergang zur Bauernreligion und Kulturreligion lässt sich deutlich historisch verfolgen. Diese Tatsache ist natürlich im Zeitalter des Babylonismus und Panbabylonismus nicht allgemein anerkannt, um so energischer wird sie aber von einzelnen neueren Forschern hervorgehoben. Für den semitischen Kultus hat Robertson Smith, für die semitische Naturmythologie haben Goldziher und Hommel den nomadischen Grundcharakter betont, und neuere Funde altarabischer Inschriften haben diese Auffassung bestätigt. Den nomadischen Grundcharakter hat aber diese Religion eigentlich nie völlig eingebüsst, denn noch in den späteren vergeistigten Religionsformen, besonders im Christentum, haben sich, in verschleierter und umgedeuteter Form, viele nomadische Elemente erhalten. Wir müssen nämlich im Auge behalten, dass die Entwickelung der Religion nicht mit der allgemeinen Kulturentwickelung Schritt hält. Kein Faktor im menschlichen Kulturleben ist so konservativ wie gerade die Religion. Religiöse Gebräuche und Vorstellungen, die einer längst überwundenen uralten Kulturstufe angehören, finden sich bekanntlich häufig in modernen hoch entwickelten Kulturreligionen[1]). Es wird

[1]) »Die Überreste früherer Stufen, welche an dem menschlichen Geiste bei seiner unablässigen Häutung und Erneuerung haften bleiben, leisten oft auch den schärfsten Waffen des Geistes und Witzes lange beharrlichen Widerstand, und es bedarf des ganzen Rüstzeuges geschichtlicher Tatsachen, um den abgestorbenen und doch noch immer an unserem Leben teilnehmenden Rest zu lösen und abzustossen. Geistige Befreiung kommt nicht von Mathematik und Naturwissenschaft sondern von geschichtlicher Forschung.« H. Usener: »Dreiheit«, Rheinisches Museum für Philologie, Neue Folge, 58. Bd. 1903, S. 4.



sich sicher lohnen bei der Erforschung einer Religion wie der semitischen, die durch mehrere verschiedene Kulturperioden eine mehrtausendjährige Entwickelung durchlaufen hat, eine historische Methode anzuwenden die sich besonders an die verschiedenen Kulturstufen anlehnt, aber dem ultrakonservativem Charakter der Religion muss man dabei stets Rechnung tragen.

Anstatt der üblichen Methode, die wir als Spezialforschung und Babylonismus charakterisiert haben, werden wir also nun versuchen auf gemeinsemitischer Basis durch historische Methode die Verbindungslinien zwischen dem Christentum und den anderen Entwickelungsphasen der semitischen Religion klarzulegen.

I. SEMITISCHER UND CHRISTLICHER KULTUS

KAPITEL 3.

Das ursemitische Opfer und das christliche Abendmahl.

Einen guten Anfang hat hier W. Robertson Smith gemacht. Seine bahnbrechenden »Lectures on the Religion of the Semites«, schon im Jahre 1889 in Cambridge erschienen[1]), erörtern nicht die Geschichte der einzelnen semitischen Religionen sondern gerade »Die Religion der Semiten als ein Ganzes nach ihren gemeinsamen Zügen und ihrem allgemeinen Charakter« (Kap. 1, S. 1).

Der Verfasser hat nämlich die »Einheit und Gleichartigkeit der semitischen Rasse«, die sich so deutlich in der Sprache kundgibt, auch in der Religion erkannt (S. 3—9), und sieht in den gemeinsamen Zügen »die uns in auffallender Gleichmässigkeit in allen Teilen des semitischen Gebiets begegnen« »nicht in den Dingen, die von Ort zu Ort, von Zeit zu Zeit sich wandeln« die Stärke der semitischen Religion und den Kern, der in den späteren positiven, aus dem semitischen Heidentum ent-

---

[1]) Autorisierte deutsche Übersetzung nach der 2. Auflage des Werkes von R. Stübe: Die Religion der Semiten. Freiburg in B. 1899. Die folgenden Citate sind dieser letzten Ausgabe entnommen.

standenen »monotheistischen« Religionen, Judentum, Christentum und Islam, sich erhalten hat (S. 11).

Er warnt vor der Methode in Babylonien den Ausgangspunkt für eine vergleichende Erforschung des religiösen Glaubens und Brauches der semitischen Völker zu suchen, eine Ansicht, die schon damals zu »einiger Geltung« gelangt war, denn »wir dürfen die ursprünglichste Gestalt der semitischen Religion nicht in einem Gebiete suchen, dessen Kulturverhältnisse nicht ursprünglich waren. Eine historische Methode wird vielmehr in der primitiven altarabischen Religion, »die der primitiven und unveränderlichen Art des nomadischen Lebens entspricht« die Wurzeln der semitischen Religion erkennen (S. 10—11).

In eine solche Gesamtauffassung der semitischen Religion gehört auch die vorexilische hebräische Religion und die vergeistigte Religion des Alten und Neuen Testaments. Diese Religionsformen werden zwar von den jüdischen und christlichen Theologen als völlig verschieden vom semitischen Heidentum dargestellt, aber sie haben sich dennoch auf historischem Wege aus den primitiveren semitischen Religionsformen entwickelt und können deshalb ohne sie nicht verstanden werden. »In der Geschichte des alten Israel vor der Gefangenschaft tritt nichts deutlicher hervor, als dass es für die breite Masse des Volks die grösste Schwierigkeit hatte, eine scharfe Scheidung zwischen ihrer nationalen Religion und derjenigen der umgebenden Völker aufrecht zu erhalten.« »Das ist ein Beweis dafür, dass . . . die natürliche Basis der Gottesverehrung in Israel . . . aufs Engste mit den benachbarten Kulten verwandt war«, wie ja auch das Volk selbst mit den heidnischen Völkerschaften Syriens und Arabiens eng verwandt war. Da nun auch gerade die Grundideen des Christentums demselben Boden entwachsen sind, so gelangen wir zu dem Ergebniss »dass keine der Religionen

semitischen Ursprungs, die auf das Leben der Menschen noch immer einen so bedeutenden Einfluss ausüben, völlig verstanden werden kann ohne eine Untersuchung der älteren, traditionellen Religion der semitischen Rasse.« Eine Untersuchung dieser Religion hat also nicht lediglich »antiquarisches« Interesse, interessiert auch nicht die Semitisten allein, sondern wendet sich an alle gebildete und denkende Männer und Frauen, »die für alles das Interesse haben, was zum geschichtlichen Verständnis ihrer eignen Religion dient« (Vorwort S. X, Kap. 1 S. 2—3).

Diese Methode wendet nun Robertson Smith auf den semitischen Kultus an. Der Kultus ist nämlich nach ihm der wichtigste Teil der Religion und im Wandel der Zeiten mehr stabil als die Götterlehre.

Jede kultische Handlung findet in der antiken Religion ihren charakteristischen Ausdruck im Opfer, weshalb auch bei den Griechen und Römern die Ausdrücke *ἱερουργία* und *sacrificium*, »die in ihrer ursprünglichen Bedeutung jede kultische Handlung bezeichneten, zur Bezeichnung der Opferdarbringungen auf dem Altar dienen, um die sich alle andren Bräuche des kultischen Rituals drehten« (Kap. 6 S. 162).

Obgleich nun die einzige systematische Ausgestaltung des semitischen Opferwesens, von der wir eine genaue Darstellung besitzen, die des zweiten Tempels in Jerusalem ist, so ist es dennoch unmöglich vom verwickelten späthebräischen Opferritual, so wie es im alten Testament, besonders im Leviticus, ausführlich niedergelegt ist, den eigentlichen Sinn und die ursprünglichen Prinzipien des Opferwesens zu ermitteln (Kap. 6, S. 163—164). Dieses Urteil wird gewiss jeder unterschreiben, der sich jahrelang damit geplagt hat in den komplizierten levitischen Opfergesetzen irgendwelchen vernünftigen Sinn zu finden. Der späthebräische Altardienst hat sich von der ursprüng-

lichen Grundlage ziemlich weit entfernt und kann nicht aus sich selbst, sondern nur durch Vergleichung mit den heidnischen Nachbarkulten verstanden werden.

Wenn wir aber diese heranziehen und das Material des Opfers untersuchen, dann ersehen wir, dass bei den Hebräern wie bei den Nachbarvölkern die Opfer nur von geniessbaren Substanzen dargebracht werden, und zwar von solchen, die den wesentlichen Bestandteil der menschlichen Nahrung bilden. Tiere, die bei einem Volk nicht gegessen wurden, werden auch nicht geopfert. Aus diesem Zug und aus vielen ähnlichen Zügen ersehen wir, dass die Opfer *Leḥem Elohim*, »Speise Gottes«, waren, Lev. 21 6, 8, 17. Der Altar ist der Tisch Gottes, und auf diesem Tisch wird das Essen des Gottes niedergelegt, denn die Götter sind keine geistige Abstraktionen, sondern materielle Wesen, die wie die Menschen und Tiere ohne Nahrung nicht existieren können.

In Kanaan, Syrien und Mesopotamien war die wichtigste Nahrung Brot, es ist also natürlich, dass die Götter davon ihren Anteil bekommen. Die sogenannten »Schaubrote« auf dem Tisch Jahwes sind ja allgemein bekannt, und auch sonst bei den Hebräern und anderen Nordsemiten war Brot- und Mehlopfer allgemein üblich. Da nun in diesen Ländern auch Weinbau stark getrieben wurde, und Wein der vornehmste Trank war, so verstehen wir, dass auch Wein den Göttern gegeben wird, indem er am Fusse des Altars ausgegossen wird. Gott geniesst also wie die Menschen Brot und Wein. *Leḥem Elohim*, »Speise Gottes«, der Name des Opfers, bedeutet bei den Hebräern »Brot Gottes«, und Wein »erfreut« in gleicher Weise Götter und Menschen«, Richt. 9 13 (Kap. 6, S. 165—170).

Hiermit wären wir also schon jetzt zu einer natürlichen Basis des Opfers gekommen. Der Gott bedurfte wie

der Mensch materielle Nahrung und bekommt dieselben Nahrungsmittel, die in diesen Ländern die gewöhnlichen menschlichen Nahrungsmittel sind. — Es sind aber trotzdem viele Anzeichen vorhanden dafür, dass die eigentliche Grundidee des Opfers dennoch nicht gefunden ist.

Neben dem vegetabilischen Opfer *(minḥa)* ist nämlich bei den Semiten auch das Tieropfer *(zebaḥ)* in Gebrauch, und in allen semitischen Ländern waren die Tieropfer bei weitem die wichtigsten. »In ihnen findet das Opfer seine typische Darstellung, so dass das Wort *zebaḥ*, das eigentlich das Schlachtopfer bezeichnet, bei den Phöniziern auch für Opfergaben an Brot und Öl bebraucht wird[1]). Dass das Getreideopfer im Kultus nur sekundäre Bedeutung hat, ist im Zusammenhang mit der Geschichte der semitischen Rasse wohlbegründet. Alle Semiten waren ursprünglich Nomaden, dem Kultus der nomadischen Araber und der ansässigen Kanaanäer sind aber so zahlreiche Punkte gemeinsam, dass die wesentlichen Züge des Opferkultus festgelegt sein müssen, bevor irgend ein semitischer Stamm mit dem Ackerbau vertraut geworden war und seinen gewöhnlichen Lebensunterhalt aus dem Getreidebau gewann« (Kap. 6, S. 168).

Das Schlachtopfer oder Tieropfer, das auf eine nomadische Lebensweise d. h. auf einen früheren und primitiveren Kulturzustand hinweist, wäre also historisch älter als das vegetabilische Opfer, das Opfer vom Ertrag des bebauten Feldes, worin die Kulturstufe des Ackerbaus seinen natürlichen Ausdruck findet. In der Tat sind die Ideen, die dem semitischem Opfer zu Grunde liegen, nur verständlich, wenn das Material des Opfers ursprünglich bei allen Semiten Fleisch und Blut anstatt Brot und Wein

[1]) Ähnlich *zîbu (= zebaḥ)* bei den Assyrern. Siehe H. Zimmern: Die Keilinschriften und das Alte Testament. 3. Aufl., Berlin 1903, S. 595.

war, und aus vielen Zügen ersehen wir, dass Brot und Wein nur ein späterer Ersatz für Fleisch und Blut war.

So wird z. B. im nordsemitischen Kultus der Wein genau wie das Blut behandelt, indem er am Fusse des Altars ausgegossen wird, der so verwendete Wein wird als »Blut der Traube«, *αἷμα σταφυλῆς* (vgl. *dam anabim*, »Traubenblut«) bezeichnet, so dass man zu dem Schlusse geneigt ist, dass auch hier das Blut die typische Form des Trankopfers war, und dass der Wein an die Stelle des Blutes getreten ist«[1]). Der Gott hat ursprünglich Fleisch anstatt Brot gegessen und Blut anstatt Wein getrunken, so wird verständlich, wie Jahwe in Psalm 50 13 fragen kann: Esse ich etwa das Fleisch von Stieren und trinke das Blut von Böcken?« (Kap. 6, S. 173 —174).

Über »Die ursprüngliche Bedeutung des Tieropfers« handelt Robertson Smith dann im 8. Kapitel des erwähnten Buches. Die zentrale Bedeutung des Opfers liegt nicht darin, dass Gott dadurch eine notwendige Nahrung bekommt, sondern in dem Akt der Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch. Im Tieropfer bekommen nämlich auch die opfernden ihren Anteil an Speise Gottes, das Opfer ist hier ein gemeinsames Opfermahl, wo die Verehrer als Gäste zum Altar geladen sind, und durch das heilige Essen und Trinken am Tische Gottes gestärkt werden. »Das eine, was im Opfermahl direkt zum Ausdruck kommt, ist dass der Gott und seine Anhänger Tischgenossen sind, jeder andere Punkt in ihren gegenseitigen Beziehungen ist aber in dem, was darin liegt, einbegriffen«. Durch Speisegemeinschaft kommt eine Verbündung zu

---

[1]) J. Wellhausen führt mehrere Fälle im spätsemitischen Ritual an, wo Blut auf diese Weise durch Wein ersetzt wird. Siehe Reste arabischen Heidentums, 2. Aufl, Berlin 1897, S. 125—126.

Stande, »die, welche sich zu einem Mahle vereinen, bilden auch für alle soziale Angelegenheiten eine Gemeinschaft; die welche nicht mit einander essen, sind einander fremd und haben weder religiöse Gemeinschaft noch gegenseitige soziale Verpflichtungen. In welcher Ausdehnung diese Anschauung unter den alten Semiten herrschte und noch bei den Arabern herrscht, kommt am deutlichsten im Gesetz der Gastfreundschaft zum Ausdruck. Den Arabern ist jeder Fremde, der ihnen in der Wüste begegnet, von Natur ein Feind . . . sobald aber jemand mit einem andern zusammen auch nur einen Bissen Speise gegessen hat, hat er von ihm fortan nichts mehr zu befürchten. Sobald es heisst »zwischen uns ist Salz« ist jeder verpflichtet, dem andern nicht nur nichts Böses zuzufügen, sondern auch ihm zu helfen und ihn zu schützen, als wenn er sein Bruder wäre.« »Es bestand ein beschworenes Bündnis zwischen *Liḥjân* und *Muṣṭaliḳ* (zwei arabischen Stämmen), sie pflegten mit einander zu essen und zu trinken«. Dies Wort eines arabischen Dichters drückt genau das aus, was die Bedeutung des Opfermahls ausmacht. Der Gott und seine Anhänger pflegen mit einander zu essen und zu trinken und durch dies Zeichen wird ihre Gemeinschaft erklärt und besiegelt« (Kap. 8, S. 206—207).

»Die Wurzel der Sache haben wir damit aber noch nicht erkannt. Was ist im letzten Grunde, müssen wir fragen, die Natur der Gemeinschaft, die durch gemeinsames Essen und Trinken begründet oder erklärt wird? In unserer kompliziert gestalteten Gesellschaft hat die Gemeinschaft viele Formen und verschiedene Grade«. »Ebenso finden wir in alten Zeiten — z. B. im alten Testament — dass Verpflichtungen verschiedener Art durch ein gemeinsames Mahl ihre Weihe und Bestätigung erhalten.«

In der ganz primitiven menschlichen Gesellschaft wie bei den arabischen Nomaden besteht nur eine Art von Gemeinschaft, die absolut und unverletzlich ist. Für den rohen Menschen zerfallen alle andern Menschen in zwei Klassen: solche, denen sein Leben heilig ist und solche, bei denen dies nicht der Fall ist. Die ersteren sind seine Stammesgenossen, die letzteren sind Fremde und Feinde. Hier ist also Gemeinschaft Stammesgemeinschaft, und dies wiederum dasselbe wie Verwandtschaft. Die religiöse Gemeinschaft besteht hier darin, dass Gott als ein Wesen des gleichen Stammes wie seine Anhänger, in der Regel als Urvater des Stammes gedacht wird. »Es war demgemäss natürlich, dass die Stammesgenossen und der Stammesgott ihre Gemeinschaft dadurch besiegelten und festigten, dass sie von Zeit zu Zeit zusammenkamen, um ihr gemeinsames Leben durch ein gemeinsames Mahl zu erhalten, zu dem kein Stammesfremder Zutritt hatte«. Dieses Mahl war das Stammesopfer. Wie aber die religiöse Gemeinschaft nicht als eine geistige, sondern als eine rein physische Verwandtschaft gedacht wurde, so ist auch die Speisegemeinschaft eine rein mechanische materielle Verbindung, indem die Verwandtschaft durch das Essen der gleichen materiellen Substanzen gestärkt wird (Kap. 8, S. 208—211)[1]).

Ausserdem hat aber das Tieropfer, wie R. Smith

[1]) Aus praktischen Gründen bekommt der Gott dabei stets die flüssige Substanz, beim Schlachtopfer das Blut, denn diese verschwindet in die Erde, so dass man leichter annehmen kann, dass Gott diesen Teil des Opfers verzehrt. Überdies ist Durst für einen Gott eine weniger materielle Begierde als Hunger. In den höher entwickelten Formen des semitischen Kultus hat sich, dem mehr geistigen Charakter der Götter entsprechend, das Brandopfer entwickelt. Hier geht der Anteil Gottes in dem zum Himmel steigenden Rauch und Geruch auf (Gen. 4), und wird in dieser verflüchtigten Form vom Gott angenommen (Kap. 6 S. 173—174, S. 176—178).

im 9. Kapitel ausführt, eine sakramentale mystische Wirkung, indem bei den alten arabischen Nomaden nicht allein der Gott, sondern auch die Haustiere des Stammes, die Kamele oder Schafe, im oben erwähnten Sinne zum Stamme gehörten und als heilig betrachtet wurden. »Das gleiche Blut fliesst nach ihrer Anschauung auch in den Adern des Opfertiers, sodass sein Tod zugleich ein Vergiessen des Stammesbluts und eine Verletzung der Heiligkeit des göttlichen Lebens ist, das jedes Mitglied des heiligen Kreises, menschliche wie vernunftlose Wesen, durchströmt. Trotzdem ist das Schlachten eines solchen Tieres bei festlichen Gelegenheiten erlaubt ja erforderlich, und alle Stammesgenossen haben an dem Genuss des Fleisches Anteil, um dadurch die mystische Einheit untereinander und mit ihrem Gott zu festigen und zu besiegeln«. »Das Mysterium seines Todes findet seine Rechtfertigung in der Erwägung, dass nur auf diese Weise das heilige Bindemittel gewonnen werden kann, durch das ein Band lebendiger Einheit zwischen den Verehrern und ihrem Gotte geschaffen oder in voller Kraft erhalten werden kann«. Dabei wird das Blut — nach der antiken Anschauung der Sitz oder Träger des Lebens — als die eigentliche *res sacramenti* betrachtet, und im späteren semitischen Sühnritus spielt daher das Blut des Opfers die Hauptrolle (Kap. 9, besonders S. 239, 240, 266).

Die Bedeutung dieser ganzen Beweisführung reicht weit über das semitische Heidentum hinaus. Erstens hat Rob. Smith die ursprüngliche Form des Verhältniss zwischen Gott und Mensch als physische Verwandtschaft richtig erkannt, eine Beobachtung, die nicht allein für das Verständniss des semitischen Opferwesen sondern auch für die Erforschung der Natur der semitischen Götter von fundamentaler Bedeutung ist.

Weiter hat dieser Forscher, indem er das semitische

Opfer als eine Institution erklärt, die auf diese Verwandtschaft basiert ist, die grundlegende Ideen des semitischen Opfers blossgelegt. Wir gewinnen dadurch eine treffende Erklärung der vielen Rätsel im komplizierten späteren nordsemitischen, besonders im hebräischen, Opferritual[1]), und die semitischen Opferriten werden auf eine Grundlage zurückgeführt die mit anderen primitiven Religionen gemeinsam ist[2]).

Endlich stossen wir in diesem Milieu — und das ist unstreitbar das wichtigste Resultat der ganzen Untersuchung — auf die historischen Wurzeln der wichtigsten Elemente des christlichen Kultus und der christlichen Götterlehre. Man sucht ja in neuerer Zeit eifrig nach einer religionshistorischen Basis der jüdischen und christlichen Religion und ist gewöhnlich geneigt die Wurzel des Christentums im späteren Judentum und die Grundlage des Judentums, nach der in Kap. 1 geschilderten babylonistischen Tendenz, in der babylonischen Religion zu suchen.

---

[1]) Hier werden die äusseren mechanischen Mittel, womit der unkultivierte primitive Naturmensch die Götter günstig stimmen will, durch eine Fülle von juristischen Detailgesetzen weiter ausgeformt. Wenn man das altsemitische Opfer als ein gemeinschaftliches Mahl mit Gott bestimmen kann, so ist das jüdische Opferritual ein detailliertes Kochbuch für die Wahl und Zubereitung des Essens Gottes und des Essens der Menschen. Das Blut ist heilig als Essen Gottes; so versteht man die sühnende Kraft des Blutes und das Gebot, dass die Menschen kein Blut essen dürfen.

[2]) Man vergl. die Ausführungen H. Useners in seiner Abhandlung »Mythologie«, Archiv für Rel.wissensch. 7. Bd., 1904, S. 15—20, wo Usener richtig das sakramentale Wesen des primitiven Opfers erkannt hat. Vgl. auch Frazer: The Golden Bough, 3. edit., Part 1. The magic Art, London 1911, Chap. 4, Magic and religion, S. 220—243, und Söderbloms richtige Bemerkungen über Religion und Magie: Das Werden des Gottesglaubens. Deutsche Bearbeitung, Leipzig 1916, Kap. 5, S. 186—223.



Wenn es sich hier um das christliche Opfer und die christliche Opferlehre handelt, so hat das Christentum — wenn man mit diesem Wort die von Jesus gepredigte Religion versteht — zunächst nichts mit Opfern und dergleichen äusseren Handlungen zu tun. Jesus Lehre kann in dem Wort eines anderen grossen jüdischen Propheten zusammengefasst werden: *Ḥesed ḥafaṣti we lo zebaḥ.* »An Liebe habe ich Wohlgefallen und nicht an Opfer« (Hos. 6 6). Im echten geistigen Christentum ist für das Opfer kein Platz. Anschluss an die hebräische Opferlehre wird aber dadurch gewonnen, dass der Tod Jesus als ein abschliessendes und endgiltiges *zebaḥ*, blutiges Opfer, betrachtet wird. Ferner wird in der christlichen Dogmatik wie schon in der altchristlichen und neutestamentlichen Literatur, besonders im sogenannten Hebräerbrief (Kap. 9—11), dieses *zebaḥ* als ein Sünd- oder Sühnopfer *(ḥatta'at ašam)*[1]) erklärt, ein stellvertretendes Opfer, wo Jesus als das Opferlamm die Sünde der Welt trägt (Joh. 1 29). Endlich lässt ein solches stellvertretendes Sühnopfer sich auch wirklich in den babylonischen Inschriften belegen[2]), sodass die Sache also scheinbar in der schönsten Ordnung ist.

In Wirklichkeit sind aber die babylonischen Sühnopfer nur bemerkenswerte Parallelen zu den hebräischen, sie zeigen, dass ähnliche Ideen auch bei den übrigen

---

[1]) Vgl. J. Wellhausen: Prolegomena zur Geschichte Israels. 6. Ausgabe, Berlin 1905. A. Geschichte des Kultus, Kap. 2, Die Opfer, S. 71—74.

[2]) H. Zimmern: Die Keilinschrift. u. das Alte Testament. 3. Aufl., Berlin 1903, S. 596—597, S. 601—602. Keilinschriften und Bibel, ibid. 1903, S. 27—28. A. Jeremias: Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients, 2. Aufl., Leipzig 1906, S. 431. Julian Morgenstern: The Doctrine of Sin in the Babylonian Religion, Mitteil. der Vorderas. Gesellsch., 10. Jahrg. 1905, Heft 3; vgl. Otto Schmitz: Die Opferanschauung des späteren Judentums, Tübingen 1910, S. 38—40.

Nordsemiten schon in sehr alter Zeit vorhanden waren[1]). Der Ursprung des Sühnopfers wird dadurch nicht erklärt, es wird nur verständlich als ein sekundäres späteres Glied der vielen Phasen des über mehrere Jahrtausend sich erstreckendes semitischen Opferwesens, das »in gerader Linie aus dem alten Ritual der im Opfer dargestellten Gemeinschaft zwischen den Verehrern und ihrem Gotte entwickelt ist« (Kap. 9, S. 270, vgl. Kap. 11: Der Ursprung der Sühnopfer, S. 307—310).

Das stellvertretende Sühn- und Sündopfer ist kein neues Opfer, sondern nur eine neue Deutung des alten Rituals. »Die alte Deutung, dass das Leben eines heiligen Tieres dazu dienen muss, um die Lebensgemeinschaft zwischen dem Gott und seinen Verehrern wieder anzuknüpfen kam nicht mehr zur Geltung, als die Verwandtschaft zwischen Menschengeschlechtern und Tierarten vergessen war. Man musste eine neue Erklärung suchen; dafür lag nichts näher als der Gedanke, dass sich die Sünde der Gemeinschaft auf das Opfer konzentriere, und dass sein Tod als ein der göttlichen Gerechtigkeit gebrachtes Opfer angenommen werde. Diese Erklärung war natürlich und fand offenbar eine weite Verbreitung, wiewohl sie kaum ein formales Dogma wurde; denn die alte Religion kannte keine offiziellen Dogmen, sondern begnügte sich damit, die alten Riten auszuüben und überliess es jedem, sie zu erklären, wie er wollte« (Kap. 11, S. 324).

Die Lehre von der Stellvertretung, die *satisfactio vicaria*, ist also was man gewöhnlich eine ätiologische Er-

[1]) Unter den heutigen primitiven Nordsemiten will Curtiss viele Belege dafür gesammelt haben, »dass die Vorstellung vom stellvertretenden Tode bei den Ursemiten weit verbreitet war«, Ursemitische Religion, Leipzig 1903, Kap. 24, Die Bedeutung des Opfers, S. 252—261, S. 259, vgl. auch Kap. 23, Das Aussöhnungsopfer, S. 244—251.



klärung nennt, wofür uns die Religionsgeschichte eine Fülle von Parallelen bietet. Für eine Sitte die mit der Zeit unverständlich geworden ist, wird eine neue Deutung gefunden. Es ist derselbe Vorgang, der in der Sprachgeschichte die vielen »Volksetymologien« bewirkt. Ein Wort, dessen ursprüngliche Form und Bedeutung verloren gegangen ist, wird durch eine Ableitung erklärt, die auf die jetzige unverständliche Form des Wortes basiert ist und diese scheinbar erklärt, aber mit der ursprünglichen Form und Bedeutung des Wortes gar nichts zu tun hat.

Dass die Theorie der Stellvertretung, die in der alt- und neutestamentlichen Opferlehre eine so grosse Rolle spielt, historisch ein sekundäres Gebilde ist, lässt sich nicht allein aus der Geschichte des Rituals nachweisen, sondern geht auch daraus hervor, dass in der primitiven arabischen Religion — wie man historisch nachweisen kann der Mutterreligion aller anderen semitischen Religionsformen — für den Begriff »Sünde« überhaupt kein Platz ist. Diese Religion hatte einen heiteren Charakter. »Diese Anschauung ist Religionen eigen, in denen die herrschende Stimmung der Gläubigen die des freudigen Vertrauens auf ihren Gott ist, die nicht durch ein dauerndes Gefühl der menschlichen Schuld gestört ist, und die auf der festen Überzeugung beruht, dass sie und die angebetete Gottheit gute Freunde sind, die einander vollkommen verstehen, und die durch nicht leicht zu lösende Bande vereinigt sind. Die Grundlage dieses Vertrauens liegt natürlich in der Anschauung, dass auch die Götter Glieder derselben natürlichen Gemeinschaft sind, der ihre Anhänger angehören.« »In einer derartigen Religion hat ein anhaltendes Sündenbewusstsein keinen Raum.« »Die älteren Volks- oder Stammesreligionen wirkten mit einer gewissen mechanischen Leichtigkeit. Die Menschen sind mit ihren Göttern zufrieden und haben die Empfindung, dass auch

die Götter mit ihnen zufrieden sind.« Dieses Gefühl kulminiert bei den Opfern. Das Opfer war nicht allein ein gemeinsames Mahl, es war zugleich ein Fest, für den Araber ist es der höchste Genuss Fleisch essen zu können, und das gemeinsame Opfermahl war nicht nur ein Ausdruck der Freude, sondern auch ein Mittel um die Sorge zu verscheuchen (Kap. 7, S. 197, 198, 200—202)[1].

So weit Robertson Smith. Es ist klar, dass wir in dieser ursemitischen Form des Opfers das Prototyp des christlichen Abendmahls suchen müssen. R. Smith sagt es nicht direkt, aber es liegt implizite in seiner ganzen Beweisführung. Die ursemitische Form des Opfers und die ursemitische Opferanschauung hat sich trotz aller späteren Variationen in der Hauptsache bis in die späteste Zeit des semitischen Heidentums erhalten und ist ins Christentum übergegangen. Zunächt sollte nach der christlichen Lehre in dieser Religion das Opfer als Kultushandlung völlig aufhören, aber die Macht des Herkommens war zu stark. Tausendjährige alte Sitten verschwinden nicht so leicht. Ferner ist das christliche Opfer nach der christlichen Dogmatik ein Ersatzopfer, aber im heiligen Abendmahl ist das Opfer wie im primitiven semitischen Heidentum

[1]) Denselben fröhlichen Charakter hatten auch die alten hebräischen Opfermahle. Es waren fröhliche Feste mit reichem Vorrat an Brot und Wein, wo Arme und Reiche als Gäste willkommen waren (Kap. 7, S. 196). Sich freuen, essen und trinken vor Jahwe, ist noch im Deuteronomium die übliche Bezeichnung des Opfers. »Gott ladet ein, denn sein ist das Haus, sein ist auch die Gabe«. Die Gäste »essen also gewissermassen an Gottes Tisch«. In der nachexilischen Zeit hat aber das hebräische Opfer den Charakter des heiligen Mahles ganz abgestreift, und die *satisfactio vicaria* im Schuldopfer, wo kein Opfermahl stattfindet, ist an die Stelle getreten. J. Wellhausen: Prolegomena zur Geschichte Israels, 6. Ausgabe, Berlin 1905. A. Geschichte des Kultus, Kap. 2. Die Opfer, S. 60—74. J. Benzinger: Hebräische Archäologie, 1. Aufl., Freiburg u. Leipzig 1894, S. 438.

eine sakramentale Kommunion, ein gemeinschaftliches Essen und Trinken am Tische Gottes. Die stellvertretende Opferidee herrscht zwar in der christlichen Dogmatik, aber im Kultus ist Praxis stärker als alle Theorien. Das Christentum ist zunächst auf dem nordsemitischen Kulturboden entstanden, darum sind das Material im heiligen Abendmahl die wichtigsten nordsemitischen Kulturprodukte Brot und Wein, man ist sich aber — wie bei den Nordsemiten — bewusst, dass Brot und Wein eigentlich Fleisch und Blut bedeutet und ein sekundäres Substitut für ein *zebaḥ*, ein blutiges Opfer, ist. Das Opfer wird hier nicht — wie ja die Lehre eigentlich fordert — als eine stellvertretende Lösung dem Gott allein überlassen, sondern in einem gemeinschaftlichen Mahl von den Verehrern verzehrt. In der katholischen Kirche geniesst der Priester als Stellvertreter Gottes die flüssige Substanz, wie ja bei den Semiten Blut oder Wein stets der Anteil Gottes war. Der Hauptpunkt ist hier im Christentum wie im altsemitischen Heidentum, dass die opfernden zum Altar Gottes geladen sind, Tischgenossen Gottes sind und durch das Essen der heiligen Substanzen in ihrem Gottesverhältniss gestärkt werden. Dabei war die Grundstimmung in den ältesten christlichen *Agapen* wie bei den ältesten semitischen Opferfesten eine durchaus fröhliche (Acta 2 46). »Es war eine richtige Mahlzeit, in der man Hunger und Durst stillte, wie wir daraus entnehmen, dass es sogar zur Trunkenheit kommen konnte, 1. Kor. 11 21«[1]), und die altsemitische Vorstellung von der mechanischen physischen Verbrüderung durch Speisegemeinschaft, die den ganzen Stamm zu einer physischen Einheit macht, lebt

[1]) W. Heitmüller: Taufe und Abendmahl im Urchristentum, Tübingen 1911, S. 63 (Religionsgeschichtliche Volksbücher, 1. Reihe, Heft 22—23).

noch in der christlichen Gemeinde. »Weil Ein Brot da ist, sind wir, die vielen, Ein Leib; denn wir nehmen alle an dem Einen Brot teil« (1. Kor. 10 17).

Wir sehen also, wie ausserordentlich zäh ja fast unaustilgbar religiöse Vorstellungen von der Urzeit der Menschheit sind. Das altchristliche Herrenmahl hat sich in wenig geänderter Form bis auf den heutigen Tag in unseren Kirchen erhalten, und trotz aller Umänderungen, die diese Kultushandlung durch die wechselnden Jahrtausende und verschiedenen Kulturstufen erfahren hat, wird noch heute, wie seit Jahrtausenden bei den altarabischen Nomaden, im christlichen Kultus das Fleisch und Blut des Opfers in mechanischer physischer Weise verzehrt, und noch heute ist dies die wichtigste aller Kultushandlungen.

Die Übereinstimmung ist in der Tat so frappant, dass die Identität der beiden Kultushandlungen sich von selbst ergibt, wenn man den Charakter des altsemitischen Opfers als gemeinschaftliches Essen mit der Gottheit, d. h. als sakramentale Kommunion, erkannt hat.

Dass R. Smiths Erklärung des semitischen Opfers von gewissen Seiten auf Widerstand gestossen hat, kann also nicht wundern[1], um so mehr Zustimmung hat sie bei allen solchen gefunden, die das semitische, vor allem süd-semitische, Heidentum wirklich kennen. J. Wellhausen, ein guter Kenner des arabischen Heidentums, stimmt z. B. in diesem Punkt Robertson Smith rückhaltlos bei[2]. Es ist in der Tat kein Wunder, dass sie —

---

[1]) Otto Schmitz hat neulich in seinem Buche »Die Opferanschauung des späteren Judentums und die Opferaussagen des Neuen Testamentes«, Tübingen 1910, mehrere solche Einwände gesammelt, S. 33 ff.

[2]) Siehe Reste arabischen Heidentums, 2. Ausgabe, Berlin 1897. Gaben und Opfer, S. 112—129. »Die Idee der Verbrüderung oder der Bundschliessung mit der Gottheit« ist durchgehend bei den arabischen

wie Otto Schmitz l. c. S. 33 schreibt — »in den Kreisen der Forscher tiefen Eindruck gemacht hat«, denn die spätere Forschung hat sie in jedem Punkt vollauf bestätigt.

Dass z. B. das *zebaḥ*, das semitische Schlachtopfer, das auch bei den ackerbautreibenden Nordsemiten weitaus das wichtigste Opfer war, von einer früheren nomadischen Kulturstufe herrührt und daher als uralter religiöser Brauch besonders heilig war, deutet schon die Erzählung von Kains und Abels Opfer in Gen. 4 an, wo das *zebaḥ* des Nomaden Gott mehr wohlgefällig ist, als das Getreideopfer *(minḥa)* des Ackerbauers, und aus den altarabischen Inschriften — die R. Smith noch nicht benützen konnte — ersehen wir, dass dieses *zebaḥ* wirklich, wie R. Smith aus literarischen Quellen erschlossen hat, das alles dominierende Element im alten arabischen Kultus war und als grosses gemeinsames Opfermahl und Opferfest gefeiert wurde.

Dass dieses ursemitische Opfer, das sich mehrere Jahrtausende hindurch als rituelle Grundlage aller späteren Variationen des semitischen Opfers behauptet hat, wirklich im christlichen »Abendmahl« erhalten ist, wird jetzt überall anerkannt, wo man sich nicht von dogmatischen Rücksichten gebunden fühlt, wie z. B. von einer Richtung innerhalb der modernen theologischen Wissen-

Opfern. »Diese Idee liegt dem Opfermahl zugrunde. Wer zusammen isst und trinkt, tritt in eine natürliche Gemeinschaft mit einander, das gilt von den Menschen und gilt auch von der Gottheit«. »Das Blut ist der Kitt der intimsten Verbrüderung.« »An Stelle des Bluttrinkens scheint das Weintrinken getreten zu sein, wie bei der christlichen Kommunion«, S. 124—126. »Durch das Mahl bei Jahwe wird eine Bundesgemeinschaft einerseits zwischen ihm und den Gästen, andererseits zwischen den Gästen untereinander gestiftet.« Prolegomena zur Geschichte Israels, 6. Ausg., Berlin 1905. Geschichte des Kultus, Kap. 2, Die Opfer, S. 69.

schaft — gewöhnlich »Die religionshistorische Schule« genannt. Indem sie vom Studium der spätjüdischen und altchristlichen Literatur ausgeht, kommt sie zu dem Resultat, dass das christliche Abendmahl wie die Taufe kaum von der palästinensischen Urgemeinde herrührt, sondern wahrscheinlich von Paulus in den heidenchristlichen Gemeinden Syriens und Kleinasiens als uralter heiliger Gebrauch vorgefunden, so gut es ging »christianisiert« und umgedeutet, von den christlichen Gemeinden übernommen wurde[1]). Besonders lehrreich ist hier, dass Paulus selbst (1. Kor. 10) die christliche Kommunion, *κοινωνία* (*κυριακὸν δεῖπνον*) mit den damaligen heidnischen Opfermahlzeiten zusammenstellt. Mit R. Smiths Untersuchung als Hintergrund verstehen wir jetzt die Herkunft dieses Opfers.

[1]) W. Heitmüller: Taufe und Abendmahl bei Paulus, Göttingen 1903, S, 23—56, besonders S. 40—56. Derselbe: Taufe und Abendmahl im Urchristentum, Tübingen 1911 (Religionsgeschichtliche Volksbücher, 1. Reihe, Heft 22—23). Ähnlich W. Schencke: Da Kristendommen blev skapt, Kristiania und København 1914, S. 200—206, und W. Bousset: Jesus der Herr, Göttingen 1916, S. 25—27. Vgl. die Aufsätze von Baumgarten, Gressmann und Heitmüller im grossen Handwörterbuch: »Die Religion in Geschichte und Gegenwart« unter Mitwirkung von H. Gunkel und O. Scheel herausgegeben von F. M. Schiele und L. Zscharnack, Bd. 1—5, Tübingen 1909—1913, Artikel »Opfer«, Bd. 4 (1913), Sp. 957 und 963 Artikel »Abendmahl«, Bd. 1 (1909), Sp. 25, 38—42, 45—47.

KAPITEL 4.

Die Taufe, Weihnachten und Ostern.

Die Taufe ist in der Religion das Gegenstück zum heiligen Mahl. Wie man durch das heilige Mahl rein physisch durch das Essen eines göttlichen Stoffes seinen Bund mit Gott stärkt, so erlangt man in der Wassertaufe ebenfalls in ganz realistischer materieller Weise die kultische Reinheit. Reinheit, die jetzt in der Religion in geistiger übertragener Weise »Reinheit von der Sünde« u. s. w. gebraucht wird, war ursprünglich, wie man ebenfalls historisch nachweisen kann, etwas ganz äusserliches und physisches.

Wir wissen, dass die christliche Taufe in älterer Zeit keine Besprengung mit Wasser, sondern ein richtiges Bad war, und wir wissen ferner, dass Jesus nicht die Taufe gestiftet hat, sie war als kultische Handlung bei allen Semiten verbreitet. Jesus wurde ja selbst, wenn man hier der Überlieferung trauen darf, von Johannes — so wie die christliche Taufe noch heute in diesen Ländern verrichtet wird — durch ein richtiges Bad (Untertauchung) im heiligen Jordanflusse getauft, Mrc. 1 9–10, Luc. 3 21, Mth. 3 15, und in der Tat bildeten solche Bäder und Waschungen einen wichtigen Teil der hebräischen Kultgesetze. Ähnliche Reinigungen und Waschungen berichtet Herodot von den Babyloniern und Arabern (I, 198) und wir er-

sehen jetzt aus den Inschriften, dass Reinigung mit Wasser, heiliges Wasser, Weihwasser, Wasser vom göttlichen Geist durchtränkt, Besprengung mit heiligem Wasser etc., Reinigungszeremonien mit Exorzismen und andere symbolische Verwendungen des Wassers als Reinigung von der Sünde und bösen Mächten im vorchristlichen, altsemitischen Kultus eine grosse Rolle spielten[1]).

»Wir haben somit allen Grund«, schreibt Heitmüller richtig[2]), »die Taufe nicht als eine von Jesus oder andern einzelnen Autoritäten eingeführte Institution, sondern als

---

[1]) Nach der Natur der Sache ist das Material auch hier am reichhaltigsten in Babylonien. Vgl. z. B. H. Zimmern: Die Keilinschriften und das Alte Testament, 3. Aufl., Berlin 1903, S. 524—525, S. 602. M. Jastrow: Die Religion Babyloniens und Assyriens, Bd. 1—2, Giessen 1905—1912, Bd. 1, S. 295, 300, 319—20, 324, 342—343, 346, 375, 378—379, 385, 390—391, Bd. 2, S. 168, 200, 202, 273, 753, und Julian Morgenstern: The Doctrine of Sin in the Babylonian Religion. Mitteil. der Vorderas. Gesellsch., 10. Jahrg., 1905, Heft 3. Über altarabische Reinheitsvorschriften handeln z. B. die südarabischen Tempeltafeln, die von D. H. Müller veröffentlicht sind: Südarabische Alterthümer im kunsthistorischen Hofmuseum, Wien 1899, S. 20—25. Hal. 682, Hofmus. Nr. 6 und 7.

[2]) Wilhelm Heitmüller: »Im Namen Jesu«, eine sprach- und religionsgeschichtliche Untersuchung zum Neuen Testament speziell zur altchristlichen Taufe (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 1. Bd., 2. Heft, Göttingen 1903), S. 271—272. Taufe und Abendmahl im Urchristentum, Tübingen 1911. (Religionsgesch. Volksbücher, 1. Reihe, 22—23. Heft). »Sollten wir hier vielleicht vor der Tatsache stehen, dass die Sitte der christlichen Taufe erst allmählich im Laufe der Geschichte des Urchristentums aufkam, dass ihr Entstehungsort vielleicht gar nicht einmal die palästinensche Gemeinde in Jerusalem, sondern die hellenistischen Gemeinden (Damaskus, Antiochia, Tarsus) war?« (W. Bousset: Der Gebrauch des Kyriostitels. Zeitschr. f. die Neutest. Wissensch., 15. Jahrg., 1914, S. 156). Vgl. übrigens schon John Spencer: De legibus ritualibus Hebræorum earumque rationibus libri tres. Cambridge 1685. Liber III, Dissertatio III. De lustrationibus et purificationibus Hebræorum, S. 153—186.



eine Erscheinung zu beurteilen, die in der Gemeinde unwillkürlich gewachsen ist. Dann aber kann sie ihre Wurzeln nur haben in dem natürlichen Boden, auf dem die Gemeinden wuchsen und standen«. Wenn aber dann der Verfasser, im Banne des modernen Babylonismus, fortfährt: »Konkret und kurz: wir müssen die christlichen Taufanfänge hineinstellen in den grossen Taufstrom, der, in Babylonien entsprungen, sich in das Ostjordanland und seine religiöse Gemeinschaften und ins Judentum ergossen hat«[1]), so wird man keine Beweise für eine solche Behauptung erbringen können.

Wir können allerdings nicht wie bei dem semitischen Opfer die semitischen Tauf- und Wasserzeremonien Punkt für Punkt in verschiedenen kulturhistorischen Entwickelungsphasen bis zu ihrem Ursprung deutlich verfolgen; dazu reicht das Material nicht aus, denn sie waren im semitischen Kultus nie so wichtig wie das Opfer und haben sich der Natur der Sache nach nicht viel geändert. Reinigung mit Wasser ist auf allen Kulturstufen gebräuchlich. Sie sind aber in Verbindung mit primitiveren Riten (*Tabu*-Riten und dergl.) im alten Arabien belegt, und da alle andere Kultur- und Kultuselemente auf das altarabische Nomadenleben hinweisen, so spricht die Wahrscheinlichkeit sehr dafür, dass die Heimat der christlichen Taufe ebenfalls dort zu suchen ist. Man versteht auch besser, dass die Vorstellung von einer sakramentalen lebengebenden Kraft des Wassers im wasserarmen Arabien entstanden ist, denn dort ist alles physische Leben, das Leben der Pflanzen, Tiere und Menschen, und dadurch auch die Kultusstätten, an die wenigen Quellen und Brunnen gebunden, das Wasser ist dort besonders heilig.

---

[1]) Ähnlich A. Jeremias: Babylonisches im Neuen Testament. Leipzig 1905, Kap. 6, S. 73—77, und W. Schencke: Da Kristendommen blev skapt, Kristiania u. København 1914, S. 189—190.

Es ist also kein Zufall, dass die Reformatoren im Gegensatz zu den vielen selbstgemachten katholischen Sakramenten, nur Abendmahl und Taufe als wirklich alte vom Anfang der Kirche bestehende Sakramente betrachten[1]), denn sie haben in Wirklichkeit ihre Wurzel in der uralten primitiven semitischen Religion und sind beide historische Weiterbildungen gerade derjenigen beiden Kultuselemente, Opfer und Reinigung, die in primitiven Religionen Hauptfaktoren sind. Gerade weil sie so uralt sind und mit den wechselnden Kulturstufen neue Formen und neue Bedeutung bekommen haben, sind sie mit der Zeit Sakramente oder Mysterien geworden, d. h. man hat das Gefühl, dass diese Zeremonien besonders heilig und wichtig sind, und dass einem in irgend einer Weise durch die physischen Elemente göttliche Kraft und Gnade zuteil wird, aber wie das geschieht ist z. B. bei dem Abendmahl noch heute ein wichtiger Streitpunkt zwischen protestantischen und katholischen Theologen. Erst wenn man diese Riten zu dem kulturhistorischen Milieu zurückverfolgt, wo sie entstanden sind, tritt ihre eigentliche Bedeutung zutage.

Mit den beiden kirchlichen Sakramenten ist natürlich der ganze christliche Kultus nicht erledigt. Sie sind die wichtigsten aller christlichen Kultushandlungen, aber im

[1]) Ernst Luthardt: Kompendium der Dogmatik, 9. Aufl., Leipzig 1893, § 73, S. 362, Die Sakramente: »Da keine andere kirchliche Handlung nach ihrem Ursprung, Inhalt und Bedeutung den beiden Sakramenten der Taufe und des Abendmahls gleichsteht, so hat die Reformation gegenüber dem Schwanken der alten Kirche und der Fixirung der Siebenzahl seit dem 12. Jahrhundert die Sakramente auf Taufe und Abendmahl beschränkt.«

christlichen Kultus gibt es noch viele andere Gebräuche, Feste, heilige Tage, liturgische Riten, Zeremonien, Sitten u. s. w., welche jeder für sich nach einer ähnlichen historischen Methode behandelt werden müssen, wenn man ihren Ursprung und eigentlichen Sinn verstehen will. Auf eine ganze Reihe solcher heiligen Riten, die mit der semitischen Naturmythologie in Verbindung stehen, werden wir später zurückkommen.

Schon an diesem Orte können wir aber die beiden wichtigsten Jahresfeste und den allwöchentlichen christlichen Ruhetag kurz erwähnen. Als Erinnerungsfest an Jesu Geburt wird an der Wintersonnenwende Weihnachten gefeiert. Jesu Geburtstag kennen wir nicht, aber nach den Evangelien wurde er im Sommer geboren, als die Hirten nachts auf dem Felde waren, was in Palästina in der kalten Winterzeit nicht stattfindet. Das Weihnachtsfest ist, wie man schon längst gewusst hat, ein uraltes vorchristliches Geburtsfest des Sonnengottes, aus der vorderasiatischen Naturreligion von den Christen übernommen, und im christlichen Sinne umgedeutet[1]).

In ähnlicher Weise wird im Frühjahr Ostern zur Erinnerung an Jesu Aufersthehung gefeiert. Die semitische Herkunft dieses Festes lässt sich deutlicher verfolgen. Bei den Nordsemiten wurde schon ein paar Jahrtausende vor Christo dieses Fest als Auferstehungsfest des Sonnengottes gefeiert[2]), daher wurde dieses Fest am »Tage der

---

[1]) Siehe J. H. Mordtmann ZDMG, Bd. 29, 1875, S. 99—106. Dusares bei Epiphanius. Hermann Gunkel: Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments, in »Forschungen zur Rel. und Literat. des Alt. u. Neuen Testam.«, 1. Bd., 1. Heft, Göttingen 1903, S. 75. H. Usener: Das Weihnachtsfest. Religionsgeschichtliche Untersuchungen, 1. Theil, Bonn 1889, Kap. 1—3.

[2]) Siehe H. Zimmern: Keilinschrift. u. das Alte Testament, 3. Aufl., S. 370—371. H. Gunkel: l. c., S. 73—83.

Sonne« d. h. am »Sonntag« angesetzt, und daher feiern die Christen noch heute diesen Tag als wöchentlichen Feiertag oder *Sabbat*, wie ja auch in alter Zeit das Herrenmahl allwöchentlich an diesem Tage gehalten wurde[1]). In der jüdischen *Passah*-Feier wurde dieses Fest im nationalen Sinne umgedeutet als Erinnerung an den Auszug aus Ägypten.

Die hebräische Form dieses Festes und die damit verbundene Kultussage lässt den nomadischen Ursprung deutlich erkennen. Das Fest hat ursprünglich weder mit dem nordsemitischen Sonnengott noch mit dem Auszug aus Ägypten zu tun, es war, wie jetzt allgemein anerkannt wird, das altarabische nomadische Frühjahrsfest[2]). Es besteht ein innerer Zusammenhang zwischen dem gewöhnlichen altarabischen Opferfest und dem grossen Opferfest im Frühjahr. Für den Ackerbauer ist die Ernte im Herbst ein natürlicher Anlass zu einem besonders grossen Opfermahl, wo die Götter ihren reichlichen Anteil vom Ertrag des Feldes bekommen. Dem Erntefest des Bauers im Herbst entspricht aber das Geburtsfest des Hirten im Frühjahr, wo die Kameele, Schafe und andere Haustiere

---

[1]) Der allwöchentliche Ruhetag, der *Sabbat*, ist bekanntlich ebenfalls eine uralte religiöse Institution, aus der vorchristlichen semitischen Religion ins Christentum eingedrungen.

[2]) J. Wellhausen: Prolegomena zur Geschichte Israels, 6. Ausgabe, Berlin 1905, S. 85, 88—89, Reste arabischen Heidentums, 2. Ausg., Berlin 1897, S. 98—99, 118. Robertson Smith: Die Religion der Semiten, Deutsche Ausgabe, 1899, S. 187—188, W. Nowack: Lehrbuch der hebräischen Archäologie, Bd. 2, Freiburg u. Leipzig 1894, S. 147. J. Benzinger: Hebräische Archäologie, ibidem, 1894, S. 469—471, 2. Aufl., Tübingen 1907, S. 392—394. D. Nielsen: Die altarabische Mondreligion und die mosaische Überlieferung, Strassburg 1904. Die Pilgerfahrt, S. 143—164, 199—200. J. Hastings Dictionary of the Bible, Vol. 3, Artikel »Passover«, S. 688—690. The Jewish Encyclopedia, Vol. 9 New York and London 1905, Artikel: »Passover«, S. 553—554.

werfen, wo der Besitz des Stammes vermehrt wird, wo Essen reichlich vorhanden ist, und wo die Götter daher bei einem besonders grossen Opferfest in den Erstgeburten ihren Anteil bekommen. Bei den Hebräern wie bei den Arabern war das Passah-Opfer ein Lamm, und durch symbolische Deutung bekommt dieses alte nomadische Geburtsfest in Judentum und Christentum einen neuen Sinn. Die Hebräer feiern dieses Geburtsfest, weil zu der Zeit die hebräische Nation geboren wurde, Ex. 12 17. 27, 42, als der erstgeborene Sohn Gottes, Ex. 4 22, die Christen, weil zu der Zeit Jesus als »Lamm Gottes«, Joh. 1 29, 1 Pet. 1 19, geopfert und später zum neuen Leben geboren wurde als der »Erstgeborene unter vielen Brüdern«, Röm. 8 29, 1. Kor. 15 20, Col. 1 18. Namentlich das »Lamm«, das hebräische und altarabische Opfer beim Passah-Feste, und »das Blut des Lammes« hat bis auf den heutigen Tag — obwohl wir die nomadische Kulturstufe längst verlassen haben — in der christlichen Symbolik und Kunst eine grosse Rolle gespielt. Man lese z. B. die Schilderung des »Lammes« in der Apokalypse Johannis.

Neben semitischen Kultushandlungen, Festen und Feiertagen sind in der christlichen Religion viele semitische Wörter, liturgische Termini, Namen und dergleichen erhalten. Ausdrücke wie z. B. *Amen*, *Hallelu-ja*, *Hosianna*, und Namen wie *Sabbat*, *Passah*, *Jahwe*, *Zebaot*, *Messias* u. a. sind für Laien absolut unverständlich und können nur aus den semitischen Sprachen erklärt werden. In ähnlicher Weise können die wichtigsten Elemente der christlichen Religion nur aus der semitischen Religion erklärt werden, d. h. mit Hilfe der Wissenschaft, über

die wir in der Einleitung einen kurzen Überblick gegeben haben[1]).

Damit soll aber nicht gesagt werden, dass solche Gebräuche und Feste, die vom Anfang der Kirche geübt und gefeiert worden sind, ohne dass man ihren eigentlichen Sinn gekannt hat, deshalb ohne religiösen Wert gewesen sind. Als hergebrachte angewöhnte Formen haben sie sich in nahezu 2000 Jahren als äussere Rahmen für die von Jesu gepredigte Religion erhalten, und die breite Masse des Volkes hat wohl bis jetzt solche äussere und materielle Formen nicht entbehren können. Man muss ja auch daran erinnern, dass der moderne Kulturmensch, wenn er nach alter Sitte diese von den Vätern vererbten Zeremonien mitmacht, eine gewisse Bedeutung in sie hineinlegt, und zwar eine Bedeutung, die dem Glauben einer weit höheren Religion entspricht. Wenn er den zugrundeliegenden groben und materialistischen Sinn der Sakramente kennte, würde er sie vielleicht nicht gebrauchen, aber mit Hilfe der Symbolik und Allegorie werden sie in eine höhere Sphäre hinaufgehoben, durch Umdeutung werden sie dem geistigen Charakter des Christentums angepasst. Alles göttliche kann ja nur in bildlicher, symbolischer Form uns Menschen nahegebracht werden. Wir müssen uns mit Bildern und Symbolen behelfen, wenn wir überhaupt von Gott reden[2]), und in noch höherem Grade

---

[1]) Ein Unterschied liegt nur darin, dass semitische Wörter als solche längst erkannt, und — wenn es sich nicht um alte dunkle Eigennamen handelt — auch längst erklärt sind. Die Religionswissenschaft, besonders die semitische, steht aber noch in den ersten Anfängen, sie hat einerseits noch nicht das eigentliche Wesen der semitischen Religion erkannt, und hat andererseits erst vor kurzem eine Untersuchung über den Ursprung der biblischen Religionen in Angriff genommen.

[2]) Wenn wir z. B. von Gott das Pronomen »Er« brauchen, kann es nicht realiter, sondern nur im metaphorischen, bildlichen Sinne,

wenn im Gottesdienst Zeremonien und andere äussere Handlungen das rein geistige Verhältnis zwischen Gott und Mensch ausdrücken sollen. So bieten sich diese überkommenen uns von den Vätern vertrauten religiösen Gebräuche dar; wären sie nicht gewesen, hätte man wahrscheinlich andere erfinden müssen.

In der Umdeutung der alten Kultuselemente, so dass sie in die moderne Religionsform hineinpassen, nimmt die Priesterschaft und die offizielle Theologie stets einen bedeutenden Anteil, und so hat auch die christliche Theologie und Dogmatik auf diesem Punkte ihre Pflicht getan. Wir feiern mitten im Winter das alte Geburtsfest — so lautet die offizielle Erklärung der christlichen Theologie —, weil an diesem Tage unser Heiland geboren wurde, das alte Auferstehungsfest Ostersonntag im Frühjahr, weil an diesem Tage Jesus von den Toten auferstand. Wir geniessen das heilige Abendmahl und taufen unsere Kinder, weil Jesus es geboten hat, er hat die beiden Sakramente gestiftet, damit wir durch diese Gnadenmittel in symbolischer Weise uns sein Erlöserwerk aneignen sollen. — Das Weihnachtsfest ist verhältnismässig spät in die Kirche eingedrungen[1]), aber *Passah* (Ostern) und die beiden Sakramente sind so früh aufgenommen, dass sie schon in der altchristlichen und neutestamentlichen Literatur motiviert werden können. Es wird schon im Neuen Testament von der Auferstehung Jesu am Ostersonntag und von seiner Stiftung der beiden Sakramente ausführlich berichtet.

Mag nun auch eine solche Deutung des christlichen Kultus seine religiöse Berechtigung haben, mag sie auch

---

gemeint sein. Für uns moderne Menschen ist Gott weder Mann noch Weib. Die Vorstellung von einem männlichen Gott ist alte Mythologie.

[1]) Vgl. H. Usener: Das Weihnachtsfest, Bonn 1889, Religionsgeschichtliche Untersuchungen, 1. Theil.

von der offiziellen kirchlichen Wissenschaft und von allen offiziellen Dokumenten gestützt werden, und mag diese offizielle Erklärung noch so alt sein, die Religionswissenschaft, welche der ursprünglichen Herkunft und dem ursprünglichen Sinn solcher Riten nachgeht, kann bei einer solchen Erklärung nicht stehen bleiben.

Es liegt in Dänemark an der Ostküste Jütlands eine schöne tausendjährige alte Stadt, namens *Aarhus*. Da im Dänischen *Aare* »Ruder« und *Hus* »Haus« bedeutet, so kann man über die Bedeutung dieses Namens nicht im Zweifel sein; der Name ist, so sagt man in Dänemark, aus *Aare* und *Hus* zusammengesetzt. Dies ist auch die offizelle Erklärung des Namens, denn im Stadtwappen sind ein Haus und 3 Ruder abgebildet, und diese offizielle Deutung ist ziemlich alt, denn ein Siegel vom 1648 hat schon dieses Wappen, und die Namensform *Arhus* ist schon 1406 belegt.

Obwohl nun alles dies sehr schön zusammenklappt, und die offizielle Erklärung des Namens das moderne Sprachbewustsein völlig befriedigt, so ist sie dennoch nicht richtig. Denn wenn wir die Entstehung und die Entwickelung des Namens von der ältesten Zeit ab historisch verfolgen, von einer Zeit, womit die offizielle Deutung nicht rechnet, dann finden wir eine ältere Namensform *Arûs (Aars)* und eine noch ältere, altnordische Form *Arôs*. Erst diese Formen lassen die ursprüngliche Bedeutung des Namens erkennen; der Name ist nämlich aus *Ar* (Genitiv von *Â*, dän. *Aa*) »Fluss« und *os* »Mündung« zusammengesetzt[1]) und hat also ursprünglich nichts mit »Rudern« oder »Haus« zu tun, wie auch das älteste Siegel der Stadt keine »Ruder« und kein »Haus« aufweist, sondern nur eine Stadt an einem Flusse.

---

[1]) Vgl. Stadtnamen wie *Randers (Randar-ôs)*, *Nidar-os* (Trondhjem), »Mündung des Rand-flusses«, »Mündung des Nid-flusses« u. a.



Ähnlich verhält es sich mit der offiziellen Erklärung des kirchlichen Ritus, sie befriedigt zwar das moderne religiöse Bewustsein, weil sie aus ihm herausgewachsen ist, wie die offizielle Erklärung des jütländischen Stadtnamens das moderne Sprachbewustsein, das sie geschaffen hat, vollständig befriedigt, sie kann aber, wenn man die Sache weiter rückwärts in ältere Zeit verfolgt, für eine wissenschaftliche historische Untersuchung nicht Stich halten. Der christliche Kultus rührt von uralten vorchristlichen Religionsformen her, hat ursprünglich einen ganz anderen Sinn gehabt und ist erst nachträglich einer späteren Religionsform angepasst. Die offizielle Erklärung der kirchlichen Riten hat in Wirklichkeit nicht mehr wissenschaftlichen Wert, als wenn die Kirchenväter (Irenæus, Tertullian u. a.) das semitische Wort *Passah*, aramäisch *Pesḥa*, das im griechischen als *πάσχα* transskribiert wird, vom griechischen *πάσχω* »leiden« ableiten um auf diese Weise die kirchliche Passionsfeier zu motivieren.

Es ist aus der Religionsgeschichte allgemein bekannt, wie eng Kultus und Götterlehre mit einander verknüpft sind. Es drängt sich daher die Frage auf, ob nicht auch die wichtigsten Elemente der christlichen Götterlehre ähnlich wie der christliche Kultus aus der vorchristlichen semitischen Religion ins Christentum übergegangen sind. Die kirchliche Theologie erklärt die Entstehung der kirchlichen Glaubensformel in ähnlicher Weise, wie sie die Entstehung des christlichen Kultus erklärt: Wir glauben an einen dreieinigen Gott, weil Jesus uns so gelehrt hat. Es ist aber längst bekannt, dass die Lehre von der Dreieinigkeit nicht von Jesus herrührt, und jeder Theologe weiss, wie schwierig es ist im Neuen Testament Schriftbeweise für diese Lehre zu finden. Man nimmt daher gewöhnlich an, dass Jesus als jüdischer Prophet nur den Glauben an Einen Gott gepredigt hat, später ist

er selbst vergöttlicht worden, und aus der Spekulation der damaligen hellenistischen Welt ist als dritte Gottheit der heilige Geist entstanden.

Diese Erklärung hat also den kirchlichen dogmatischen Standpunkt verlassen, indem sie annimmt, dass die christliche Glaubenslehre in nachchristlicher Zeit entstanden ist. In vielen Hinsichten ist sie aber unbefriedigend, besonders versteht man nicht, wie die Dreizahl zustande kommt, und eine Erscheinung wie der heilige Geist passt mit den beiden anderen Gestalten, Vater und Sohn, schlecht zusammen, ist als Ergänzung zu diesen beiden schlechterdings nicht zu erklären.

Der Versuch wäre also berechtigt, ob nicht eine Zusammenstellung mit den verschiedenen Phasen der semitischen Götterlehre die dunklen Momente in der Entstehung des Dreieinigkeitsdogmas erklären konnte. Mit anderen Worten, ob nicht die kirchliche Glaubensformel ähnlich wie der kirchliche Kultus aus der altsemitischen Religion als eine uralte heilige Formel ins Christentum übernommen ist und dann nachträglich mit der von Jesus gepredigten Religion in Verbindung gesetzt worden ist.

Hier begegnet uns aber die Schwierigkeit, dass die semitische Religionswissenschaft, wie schon in der Einleitung bemerkt, in fragmentarischen Spezialstudien begraben zu einer semitischen ɔ: gemeinsemitischen Götterlehre oder Mythologie sich noch nicht emporgearbeitet hat. Über gemeinsemitische Götter und gemeinsemitische Mythologie wird man in der vorliegenden wissenschaftlichen Literatur vergebens suchen. Robertson Smiths »Lectures on the Religion of the Semites« lässt uns hier völlig im Stich. Dieses Werk ist das einzige, das versucht hat eine Charakteristik der verschiedenen Phasen der gemeinsemitischen Religion zu geben, und jeder, der sich über semitische Religion in diesem Sinne informieren

will, ist also auf dieses Buch angewiesen. Der Titel des Buches, besonders der deutschen Ausgabe »Die Religion der Semiten«, ist aber irreführend, denn zur Religion gehören doch nicht allein Kultus und Opferwesen, sondern auch Götter und Götterlehre. Von den semitischen Göttern erfährt man aber hier so gut wie garnichts, von Mythologie ist sehr selten die Rede, von den vielen Götternamen, die in allen altsemitischen Inschriften wimmeln, und die so deutlich die zentrale Stellung der Götterlehre in der semitischen Religion bezeugen, werden nur ganz wenige erwähnt.

Nach Robertson Smith ist nämlich der Mythus aus dem Ritual hergeleitet und hat nur eine secundäre nebensächliche Bedeutung (Kap. 1, S. 13—14). Diesen Forscher interessiert überhaupt in erster Linie das Verhältniss der Gottheit zu ihren Verehrern, weniger die Gottheit selbst und die Mythen, die von ihr erzählt werden (Kap. 2 S, 19—57). Man bekommt daher aus Robertson Smiths Buch den Eindruck, dass Götter und Götterlehre in der semitischen Religion eine ganz unterordnete Rolle gespielt haben, und dies stimmt nicht mit dem inschriftlichen Befunde. Nach den Denkmälern nimmt die Götterlehre in der semitischen Religion eine zentrale Stellung ein, und in allen anderen Werken über semitische Religionen werden daher auch die Götter am ausführlichsten behandelt. Auch in den modernen semitischen Religionsformen, Judentum, Christentum und Islam, sind die wichtigsten Trennungspunkte die verschiedenen Auffassungen vom Wesen Gottes.

Endlich geht R. Smith bei der Erklärung der semitischen Stammesgötter von der modernen *Totem*-Theorie aus (Kap. 3, S. 87—101), und diese Theorie — mag sie auch anderswo seine Berechtigung haben — steht nun einmal, wie er selbst (S. 99) zugeben muss, und wie von

anderen Gelehrten längst nachgewiesen worden ist, mit den überlieferten Quellen im Widerspruch, indem die eigentümlichen semitischen Götternamen und semitischen Mythen von dieser Theorie garnicht berücksichtigt werden.

So ist hier also noch eine Arbeit zu tun, ohne vorausgefasste Theorien nach den zu Gebote stehenden Quellen das Wesen der gemeinsemitischen Götter auszuforschen.

II. DIE SEMITISCHE GÖTTERDREIHEIT UND DER DREIEINIGE GOTT

KAPITEL 5.

Vater, Sohn und Mutter.

Bei allen semitischen Völkern, bei den Äthiopen, Südarabern und Nordarabern, bei den Phöniziern, Hebräern, Aramäern, Assyrern und Babyloniern treffen wir eine Göttertrias, die aus drei göttlichen Personen, zwei Göttern und einer Göttin besteht. Der eine Gott wird stets als alter Mann gedacht, der andere als Kind oder junger Mann, und alle drei Göttergestalten bilden eine Götterfamilie als Vater, Sohn und Mutter, indem die Göttin als Gattin des älteren Gottes erscheint und mit ihm den als Knabe oder jungen Mann gedachten Sohn gebiert.

In der weiterentwickelten semitischen Mythologie wird diese gemeinsemitische Grundvorstellung in verschiedener Weise modifiziert und variiert[1]), aber die erwähnte Urform

[1]) Bei den Nordsemiten, wo der junge Gott, der Sohn, wie bei den Ägyptern auf allen Gebieten die Rolle des Vaters übernimmt und diesen allmählich ganz in Schatten stellt, tritt z. B. der Sohn als junger Mann *(Adonis)* mit der Göttin in Liebesverhältnis. In der babylonischen Theologie sind beide, die Göttin und der junge Gott, Kinder des alten Gottes, des Gott-Vaters. Im späteren Judentum wie im Islam

des Mythus behauptete sich dennoch überall in der semitischen Volksreligion mehrere Jahrtausende hindurch bis in die späteste Zeit des semitischen Heidentums als die wichtigste aller Mythen.

Eine ähnliche Götterfamilie kommt auch bei den Nachbarvölker vor. Allgemein bekannt ist die ägyptische Göttertrias, Vater, Mutter und Sohn, die fast in jedem ägyptischen Tempel durch drei Bilder dargestellt ist. »Die Zahl der Gottheiten pflegt drei zu sein, und entstehen auf diese Weise die sogenannten Triaden, zu denen meist zwei männliche und ein weibliches Wesen gehören; letzteres ist die Gattin des einen Mannes, mit der derselbe den zweiten männlichen Gott erzeugt hat. Dieser Sohn ist dem Vater gleich, er ist bestimmt, an dessen Stelle zu treten« (Abbildung 1).

Diese Dreiheit hat Stoff zu der beliebten Mythe von *Osiris*, *Isis* und *Horus* abgegeben, wie es scheint die Grundmythe der ägyptischen Religion. Diese Mythe war in der historischen Zeit bei allen Ägyptern, in Unter- wie in Oberägypten, verbreitet, sie ist schon im 5. Jahrtausend vor Chr. belegt und wird uns von Plutarch im 1. Jahrhundert nach Chr. überliefert. Die ganze ägyptische Religion hat von der ältesten historischen Zeit ab unter dem Banne dieser Mythe gestanden. Sie bildete die mythologische Unterlage für die ägyptische Unersterblichkeits- und Auferstehungslehre, für den ägyptischen Königskultus und für die ganze Morallehre. Die Vatergestalt war als der unsterbliche *Osiris* »der Herr der Ewigkeit«, »der Männern und Weibern Wiedergeburt gibt«, der Bürge für die Auferstehung, man schöpfte »die Über-

---

konzentriert sich die religiöse Verehrung um den Gott-Vater, die beiden anderen Gestalten werden aus der Religion eliminiert oder werden zu blassen Abstraktionen.



Abb. 1. Die Götterdreiheit nach ägyptischer Auffassung.
(Ny Carlsberg Glyptothek, Kopenhagen, ägyptische Abteilung.)

zeugung von einer Fortdauer nach dem Tode aus dem Glauben an *Osiris*«, der König war der fleischgewordene Gottessohn *Horus*, und die ganze Götterfamilie, die Gerechtigkeit, Weisheit und Liebe des göttlichen Vaters, die Gattentreue und Mutterliebe der Muttergöttin, die kindliche Pietät und Frommheit des Gottessohnes bildeten das erhabene ethische Vorbild für die menschliche Familie[1]).

Über die Götter der verschiedenen kleinasiatischen Völker wissen wir nicht viel, »trotzdem scheint es, dass sich neben den lokalen Sonderkulten die ursprüngliche Einheit der Halbinsel . . . auch auf religiösem Gebiet noch deutlich erkennen lässt«. In späterer Zeit tritt unter verschiedenen Namen, »die grosse Mutter«, *Kybele*, *Rhea* u. a. am deutlichsten hervor eine Muttergöttin mit ihrem Sohn, gewöhnlich *Attis* genannt, aber dieser Sohn hat natürlich einen Vater gehabt, und in der Tat begegnet uns in äl-

---

[1]) A Wiedemann: Die Religion der alten Ägypter (Darstellungen aus dem Gebiete der nichtchristlichen Religionsgeschichte 3. Bd.) Münster in W. 1890, S. 59. Kap. 8: Osiris und sein Kreis, S. 109—119. Kap. 9: Die Osirianische Unsterblichkeitslehre, S. 123—139. — G. Maspero: Études de mythologie et d'archéologie Égyptiennes, Tome 2, Paris 1893 (Bibliothèque Égyptologique, Tome 2) Sur l'énnéade S. 337—393 besonders S. 386—390. E. A. Wallis Budge: Egyptian Ideas of the future Life, London 1899 (Books on Egypt and Chaldæa, Vol. 1) besonders chapter 2: Osiris the God of the Resurrection, S. 41—83 (S. 71—72). A. H. Sayce: The Religions of ancient Egypt and Babylonia, Gifford Lectures, Edinburgh 1903, Part 1. Lecture VII. Osiris and the Osirian Faith, S. 153—180. A. Erman: Die ägyptische Religion, 2. Aufl., Berlin 1909 (Handbücher der königlichen Museen zu Berlin), Kap. 2, S. 38—44, S. 47—48. Die Entwicklung des Götterglaubens in älterer Zeit, S. 38—44, S. 47—48. H. Ranke im Handwörterbuch »Die Religion in Geschichte und Gegenwart«, Bd. 1, Tübingen 1909. Artikel »Ägypten«, II, Religion, Sp. 174—202, besonders Sp. 176—184, und im Handbuche »Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testament», herausgegeben von H. Gressmann, Tübingen 1909. Ägyptische Texte. Der Verstorbene lebt wie Osiris, S. 185—186.

terer Zeit, so z. B. bei den Hittitern um die Mitte des 2. vorchr. Jahrtausends, neben diesen auch eine dritte männliche ältere Gottheit, die wahrscheinlich als Vater des Sohnes aufzufassen ist. Reliefbilder vom hittitischen Bergheiligtum *Iasilikaïa* bei *Boghazköi* zeigen uns diese



Abb. 2. Die Götterdreiheit in hittitischer Tracht.

Götterdreiheit in hittitischer Tracht (siehe Abbildung 2). »Sandsynligvis har vi paa Reliefferne i den større Helligdom (ɔ: im hittitischen Bergheiligtum bei *Boghazköi*) en Gude-Trehed bestaaende af Fader, Moder og Søn. Sønnen holder sig nærmere til Moderen end til Faderen«. — »Den unge skægløse Gud . . . der antages for at være den guddommelige Søn, genfindes paa hellenistiske Mynttyper fra

Tarsos (i Kilikien) som *Sandan (Sandon)* eller den kilikiske Herakles«. »In any case the association of the Father-god with the Son-god in the cult of the Mother-goddess, nature's divine triad, seems to us an essential feature of the religion of these times«. Dieselbe Göttertrias ist auch bei den alten Armeniern belegt[1]).

Ebenso wenig wissen wir eigentlich von der alten heidnischen Religion der Perser; denn ihre alten heiligen Schriften sind wie der Koran und die Bibel das Resultat einer bewussten reformatorischen Arbeit, wo die alten Landesgötter entweder wie im Koran und im Alten Testament ausgemerzt sind, oder wie im Neuen Testament in ein dogmatisches, monotheistisch gefärbtes Schema gebracht. Auch hier tritt aber eine ähnliche Dreiheit hervor, indem neben dem alten Hauptgott *Ahura-Mazda* eine Muttergöttin, gewöhnlich *Anahita* genannt, mit der nordsemitischen Muttergöttin *Ištar-'Astart* eng verwandt, und ein jüngerer männlicher Gott *Mithra* vorkommen[2]). Als

---

[1]) Perrot et Chipiez: Histoire de l'art dans l'antiquité, Tome IV, Paris 1887, S. 624. P. Jensen: Hititter und Armenier, Strassburg 1898. Cap. 5. Zur ḫatisch-armenischen Religion, S. 134—188. Sam Wide: Lilleasiens Kultur im grossen Werke »Verdenskulturen«, 1. Bind, Orientens Oldtidskultur, København 1908, S. 163—168 (S. 165). Eduard Meyer: Geschichte des Altertums, 2. Aufl., 1. Bd., 2. Hälfte. Die ältesten geschichtlichen Völker und Kulturen bis zum 16. Jahrhundert, Stuttgart und Berlin 1909. 3. Buch I. Kleinasien. Die kleinasiatische Religion und die chetitischen Denkmäler, § 477—§ 480, S. 627—635 (S. 628). Die einzelnen Götter und Kulte, § 481—§ 489, S. 635—654. Derselbe: Reich und Kultur der Chetiter, Berlin 1914, S. 72, S. 85—91. John Garstang: The Land of the Hittites, London 1910, S. 235—241, S. 354—360 (S. 360).

[2]) Vgl. W. Geiger: Ostiranische Kultur in Altertum, Erlangen 1882, § 38, Religion und Aberglaube, S. 327—333. Edw. Lehmann: in Chantepie de la Saussaye's Lehrbuch der Religionsgeschichte, 3. Aufl. 2. Bd., Tübingen 1905. Die Perser, S. 162—233. A. V. Williams Jackson: An Avesta Grammar, Part I, Stuttgart 1892. Introduction.

die drei grossen persischen Gottheiten ist diese Trias aber in den Achämeniden-Inschriften deutlich belegt[1]), kommt auch in der Mithrareligion in Babylonien und Kleinasien wie in der griechisch-römischen Welt vor[2]) und lebt noch im späteren Parsismus, indem hier *Spenta Armâiti* Geliebte des *Ahura-Mazda* und *Gayomard* derer beiden Sohn ist[3]). Auch Agathias (6. Jahrh. n. Chr.) spricht von drei persischen Gottheiten, zwei männlichen *(Bel, Sandes)* und einer weiblichen *(Anaïtis)*[4]).

Avesta: The sacred books of the Parsis. § 28—47. »Die iranische Religion« in »Grundriss der iranischen Philologie«, herausgegeben von Wilh. Geiger und Ernst Kuhn, 2. Bd., Strassburg 1896—1904, 3. Abschnitt. V. S. 612—708.

[1]) *Ahuramazda* ist nach Darius I und Xerxes »der grösste der Götter«, »der Himmel und Erde schuf und die Menschen schuf«, »der den Darius (bez. Xerxes) zum König machte«. Artaxerxes II nennt aber in einer Götteranrufung *Ahuramazda, Anahita* und *Mitra*, Kyros der Jüngere (?) ebenfalls. Siehe F. H. Weissbach: Die Keilinschriften der Achämeniden (Vorderasiatische Bibliothek), Leipzig 1911, S. 85, 87, 101, 103, 107, 111, 117, 123, 125, 127, vgl. Usener: Dreiheit, Rheinisches Museum, Neue Folge Bd. 58, 1903, S. 32.

[2]) Franz Cumont: Textes et Monuments figurés relatifs aux Mystères de Mithra, Tome 1—2, Bryssel 1896—99. Siehe z. B. schon Tome 1, 1 Partie, chap. 1, S. 5—12. »Mithra et Anahita (*Ἀναῖτις*) sont les seules divinités mazdéennes qui aient eu des temples dans l'empire romain, et de même qu'elles forment dans les inscriptions de Suse et de Persépolis un couple étroitement uni, de même les mystères de Mithra et ceux de la Magna Mater, identifiée à Anaïtis, sont toujours restés intimement associés en Occident.« S. 5.

[3]) W. Bousset: Hauptprobleme der Gnosis, Göttingen 1907 (Forschungen zur Religion u. Literatur des alten u. neuen Testaments, 10. Heft), S. 336. Vgl. Nathan Söderblom: Vater, Sohn und Geist unter den heiligen Dreiheiten und vor der religiösen Denkweise der Gegenwart (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte, 58), Tübingen 1909, S. 6.

[4]) Agathiæ Myrinæi Historiarum libri quinque. Lib. II 24 (I. P. Migne: Patrologia. Serie Græca. T. 88, Paris 1864, Sp. 1381).

Eine ganze Fülle von Götterdreiheiteu bei den Griechen, Makedoniern, Thrakern, Phrygern, Italikern, Kelten, Germanen, Indern, Skythen und Mongolen hat H. Usener gesammelt. Er sucht »durch Sammlung der weithin zerstreuten Spuren den Beweis zu erbringen, dass die Götterdreiheit eine fest gewurzelte und darum mit der Gewalt natürlicher Triebkraft begabte Anschauungsform des Alterthums war«[1]).

Um nun die eigenartige Entwickelung dieser Göttertrias bei den Semiten in groben Umrissen zu skizzieren, so lässt die Existens der drei Göttergestalten sich bei allen Semiten leicht belegen, aber die Mythen, die von ihnen erzählt werden, auch die wichtigste von allen Mythen, die die gegenseitige Verwandtschaft der Götter ausdrückt — wir können sie kurz die Familiemythe nennen — treten im überlieferten mythologischen Material nicht überall deutlich zu Tage. Das zu Gebote stehende Material ist nämlich sehr lückenhaft, nur bei den Babyloniern ist eine wirkliche mythologische Literatur vorhanden.

Einen sehr willkommenen Ersatz für mythologische Texte haben wir aber in den für alle Semiten so charakteristischen Personennamen, die durch ihren ausgeprägten religiösen Inhalt so stark von der Onomatologie aller anderen Völker abweichen. Diese Namen sind in der Regel als ein ganzer Satz gebildet und drücken einen religiösen oder mythologischen Gedanken aus[2]). Sie

---

[1]) Hermann Usener: Dreiheit. Rheinisches Museum. Neue Folge, 58. Bd., 1903, S. 3—4, S. 4—29, 29—34. Weitere Belege von arischen Götterdreiheiten bringt Leopold von Schroeder: Arische Religion, 1. Bd., Leipzig 1914. Die dreifache Wurzel der Religion, S. 121—130. von Götterdreiheiten im Allgemeinen Nathan Söderblom: Vater, Sohn und Geist unter den heiligen Dreiheiten, Tübingen 1909.

[1]) G. Kerber: Die religionsgeschichtliche Bedeutung der hebräi-

sind daher als mythologisches Quellenmaterial ausserordentlich wichtig, und es hat sich bereits über diese Namen und die Vorstellungen, die ihnen zu Grunde liegen, eine grosse wissenschaftliche Literatur gebildet. Man muss aber — was nicht immer geschieht — bei der religionshistorischen Verwertung dieser Namen stets im Auge behalten, dass die Namengebung sehr konservativ ist, mit Vorliebe ihre Muster in den schon vorhandenen und gekannten Namen sucht, und deshalb in der Regel nicht die gegenwärtige Religion sondern alte, manchmal uralte, von den Vorfahren vererbte religiöse Anschauungen wiederspiegelt[1]).

Eine bestimmte Klasse solcher Personennamen, wo die Gottheit mit eigentümlichen Verwandtschafts- oder Familiennamen bezeichnet wird, hat in den letzten Jahren

schen Eigennamen. Freiburg i. B. 1897, S. 1—2: Die Eigennamen, besonders die freier gewählten Personennamen, sind »ein wichtiges Denkmal des Volksgeistes und der Volkssitte und ein Spiegel der Denkart eines ganzen Volkes. In den Namen der Griechen z. B. ist das Mannesideal ausgeprägt . . . im Germanischen dagegen überwiegen die Namen, die etwas Elementar-gewaltiges ausdrücken . . . Anders im Semitischen. Zwar finden sich auch bei indogermanischen Völkern viele Namen mit speziell religiöser Bedeutung, bei den semitischen aber sind diese ganz überwiegend; und insbesondere zeichnen sich die Israeliten durch die Häufigkeit von Namen mit religiöser Beziehung aus.« Hermann Ranke: Die Personennamen in den Urkunden der Hammurabidynastie, 1. Teil, München 1902 (Dissertation). A. Einleitung. I. Indogermanische und semitische Personennamen. Vgl. Early Babylonian Personal Names from the . . . Hammurabi Dynasty (B. C. 2000), by Hermann Ranke, Philadelphia 1905. Introduction, S. 1 ff. (The Babylonian Expedition of the University of Pennsylvania, Series D. Researches and Treatises, Vol. 3.)

[1]) Siehe D. Nielsen: Die altarabische Mondreligion, Strassburg 1904, S. 7, 14. »Die nordarabischen Götter« in »Orientalische Studien«, Festschrift für Fr. Hommel, 1. Bd. [Mitteil. d. vorderas. Gesellsch. 21. Jahrg. 1916], Leipzig 1917, S. 258—259.

wiederholt das Interesse der Semitisten hervorgerufen, ohne jedoch bis jetzt eine allgemein befriedigende Erklärung gefunden zu haben. Diese Personennamen kommen bei allen Semiten vor und sind besonders in älteren Texten ungemein häufig. Sie bilden das charakteristische Element in der älteren babylonischen, hebräischen, aramäischen und arabischen Nomenklatur und sind schon um etwa 2000 v. Chr. inschriftlich stark bezeugt. Es ist also klar — ganz davon abgesehen wie man diese Namen deuten will —, dass die zugrunde liegenden mythologischen Vorstellungen, die bis in die späteste Zeit semitischen Heidentums nachweisbar sind, in die Urzeit der semitischen Geschichte zurückreichen. Es liegt ebenfalls auf der Hand, dass es sich hier nicht um ein Stück priesterlicher Dogmatik handelt, sondern um eine primitive volkstümliche Anschauung, die mit dem ganzen Götterglauben auf das innigste verwachsen war.

Die in Rede stehenden Namen sind vor allem solche, wo die Gottheit als *Ab* oder *ʿAmm* »Vater« — *Aḫ* »Bruder« und *ʾEmm* (*ʾUmm*) »Mutter« bezeichnet wird[1]).

---

[1]) *ʿAmm* wurde früher nach späterem Sprachgebrauch mit »Vatersbruder» übersetzt. Neuere Untersuchungen haben aber gezeigt, dass im Altsemitischen nur die Bedeutung »Vater« (»Grossvater, Urgrossvater«) in Frage kommen kann. Vgl. Krenkel: Das Verwandtschaftswort *ʿAmm*, Z.schr. für Alttest. Wissensch., 8. Jahrg., 1888, S. 280—284. E. Nestle ibid. 16. Jahrg., 1896, S. 322—323. Clermont-Ganneau: Recueil d'archéologie orientale, Tome 2, Paris 1897—98, § 73 1 Inscription d'El-Mer, S. 372. M. Lidzbarski: Handbuch der Nordsemitischen Epigraphik. I. Weimar 1898, S. 499, Nachtrag zu. S. 150, Anm. 7. Ephemeris für Semitische Epigraphik. 2. Bd. Giessen 1908. S. 43. Enno Littmann: Semitic Inscriptions (Part IV of the Publications of an American archæological Expedition to Syria in 1899—1900), New York-London 1905, S. 91, 119. Th. W. Juynboll: Über die Bedeutung des Wortes *ʿAmm* in »Orientalische Studien« (Nöldeke Festschrift), Giessen 1906, Bd. 1, S. 353—356. D. Nielsen: Der sabäische Gott *Ilmuḳah* in Mitteil. der Vorderas. Gesellsch., 14, Jahrg.,

Da eine solche Bedeutung zu der üblichen Auffassung der semitischen Götter nicht stimmt, so fasst man diese Gottesbezeichnungen gewöhnlich mehr unbestimmt als Verwandter im Allgemeinen[1]) oder in übertragener metaphorischer Weise als »Freundlicher Beschützer«, »Nahestehender Freund«, »Geliebter« u. ähnl.[2])

Diese Lösung des Problems ist aber zu billig gekauft. Es kann nicht geleugnet werden, dass eine solche übertragene Bedeutung in späterer Zeit nachweisbar ist, aber sie kann natürlich nicht — wie schon Nestle 1876 in seiner bahnbrechenden Abhandlung über die israelitischen Eigennamen richtig gesehen hat — die ursprüngliche sein. Diese Namen müssen offenbar von Haus aus — mag man sie nun verstehen oder nicht — einen ganz realistischen naturalistischen Sinn gehabt haben[3]), der dann

---

1909, Heft 4, S. 60. Zu diesen vom althebräischen Sprachgebrauch von nabatäischen und altnordarabischen Inschriften gewonnenen Belegen gesellen sich noch mehrere Stellen in südarabischen Inschriften wie z. B. Hal. 193, Glas. 302[6] (vgl. Glas. 869[7], 880[1] und hebr. *n'esaf el-ʿammaw* für *n'esaf el-'abotaw*) u. a.

[1]) Oder man geht so weit, eine solche allgemeine und unbestimmte Bedeutung auch ausserhalb der Personennamen für die ursprüngliche zu halten. Siehe W. Robertson Smith: Kinship and Marriage in early Arabia. New edition by Stanley A. Cook, London 1903, S. 71—72, S. 140—143. Dagegen mit Recht Th. Nöldeke: ZDMG Bd. 40, 1886, S. 170—173.

[2]) Siehe z. B. Marie-Joseph Lagrange: Études sur les religions Sémitiques, 2. Edition, Paris 1905, S. 118. »Dieu est surtout un père, il est aussi un frère, un oncle, en somme un protecteur.«

[3]) Eberhard Nestle: Die israelitischen Eigennamen nach ihrer religionsgeschichtlichen Bedeutung. Von der Teyler'schen Gesellschaft gekrönte Preisschrift. Haarlem 1876 (Verhandelingen rakende de natuurligke en geopenbaarde Godsdienst uitgegeven door Teylers godgeleerd Genootschap. 9. Serie, 4. Deel), S. 183—187. Es scheint Nestle gewiss, dass hier die buchstäbliche naturalistische Bedeutung aufrecht gehalten werden muss, »und wenigstens wahrscheinlich, dass in diesen

später mit der zunehmenden Vergeistigung der Religion, die wir bei den Semiten auf allen Punkten und zu allen Zeiten -- besonders gegen die Wende unserer Zeitrechnung — beobachten können, eine übertragene, mehr abstrakte und geistige Bedeutung bekommen hat.

Das Rätsel dieser Namen wird gelöst, wenn man die Existens einer Götterfamilie, von der auch die Menschen abstammen, erkannt hat. Wie Himmel und Erde entstanden sind, darüber spekuliert der Naturmensch nicht. Sie sind ewig wie die Götter und waren von Anfang an. Der Schauplatz des Menschenlebens wird in primitiven Religionen einfach vorausgesetzt, das Rätsel des Lebens besteht nur darin, den Ursprung der lebenden Wesen, in der primitiven Stammesreligion den Ursprung des Stammes zu erklären. Diese sind von den Göttern nicht geschaffen, sondern gezeugt.

Die Mythe von Verwandtschaft zwischen Göttern und Menschen, einer der ältesten Keime der semitischen Religion, erklärt das semitische Opfer, aber sie erklärt auch diese sonderbaren Verwandtschafts- oder Familienamen, die den Göttern beigelegt werden. Denn wenn der Mensch von den beiden göttlichen Eltern abstammt, so kann er

---

Namen uralte Anschauungen sich verbergen, die uns bis jetzt nicht klar geworden sind«, S. 187. Ähnlich urteilt G. Buchanan Gray: Studies in Hebrew Proper Names, London 1896, S. 41. Georg Kerber: Die religionsgeschichtliche Bedeutung der hebräischen Eigennamen, Freiburg i. B. 1897, III. Reste alter Stammesreligion in israelitischen Eigennamen, S. 58—64. Th. Nöldeke: Artikel »Names« in Cheyne and Black's Encyclopædia Biblica, Vol. 3, 1902, Sp. 3287: »Modern discoveries have proved beyond all possibility of doubt that, strange as it may appear to us, names expressing »brotherhood« or some other relationship with a god were current among the ancient Semites«. Sp. 3288: »We also find *Abi* (»Mein Vater«) and *Aḫi* (»Mein Bruder«) used in proper names precisely like *El* and *Jeho,* and we are therefore obliged to regard them as appellations of the Deity«.

den göttlichen Vater als »mein Vater«, die Muttergöttin, die göttliche Mutter, als »meine Mutter« (im Sinne von Urvater und Urmutter) und den Gottessohn demgemäss als »mein Bruder« bezeichnen[1]). So verstehen wir Namen wie z. B.

Abi-ilu	=	»Mein Vater ist Gott«
Sin-abi	=	»Sin ist mein Vater«
ʿAmmi-ṣaduḳa	=	»Mein Vater ist gerecht«
Ištar-ʾummi	=	»Istar ist meine Mutter«
Šamas-ʾummija	=	»Samas ist meine Mutter«
ʾUmmi-ṭabat	=	»Meine Mutter ist gut«
Aḫi-Baʿal	=	»Mein Bruder ist Baʿal«
Aḫi-Milki	=	»Mein Bruder ist Melek«
Aḫi-ṭob	=	»Mein Bruder ist gut«

Ein ständiger Ausdruck in babylonischen Inschriften ist *awil mar ilu-šu* »Der Mensch Sohn seines Gottes« und Personennamen wie *Abil-Ili*, *Abil-Sin*, *Abil-Ištar*, *Mar-Ili*, *Mar-Ištar* »Sohn Gottes«, »Sohn Sin's«, »Sohn Istar's«, *Marat-Ištar* »Tochter Ištar's«, *Bur-Sin* »Spross Sin's«, aramäische Personennamen wie z. B. *Bar-(I)laha* »Sohn Gottes«, *Ben-Hadad* »Sohn des Hadad«, südarabische Namen wie z. B. *Bin-Il* »Sohn Gottes«, *Bin Wadd* »Sohn des

[1]) Die altsemitischen Sprachen besitzen keine besonderen Wörter für »Grossvater«, »Grossmutter«, »Urvater«, »Urmutter«, »Stammvater«, »Stammutter« und dergl., sondern müssen sich in solchen Fällen mit dem einfachen »Vater« und »Mutter« behelfen. In ähnlicher Weise bedeutet »Sohn« (»Tochter«) nicht allein der leibliche Sohn (Tochter), sondern auch im weiteren Sinne Nachkomme des Stammvaters des Geschlechts (wie bei den semitischen Stammesnamen *Bene Jisrael* »Die Söhne Israels«, *Bene ʿAmmon* »Die Söhne Ammons«, *Banu Hamdân* »Söhne Hamdan's u. a.) und »Bruder« (Schwester) auch »Vetter« (Kousine) »Stammesgenosse«.

Wadd« [1]) zeigen, dass der Mensch wirklich als Sohn oder Tochter der beiden göttlichen Ureltern betrachtet wird. *Ištar* ist nämlich, wie wir sehen werden, der babylonische, *Šamaš (Šams)* der arabische Name der Muttergöttin, *Baʿal* oder *Melek* ein nordsemitischer Name des Gottessohnes, *Il*, *Sin*, *Hadad* und *Wadd* verschiedene semitische Namen des göttlichen Vaters. Dieses Verhältnis wurde ganz realiter und physisch aufgefasst, die alten Israeliten »samt ihren Königen, ihren obersten Beamten, ihren Priestern und ihren Propheten« sagten zu ihrem Gottesbilde *ʾabi ʾatta* »Mein Vater bist Du«, *ʾAtt jelidta-ni* »Du hast mich erzeugt«, Jerem. 2^{26-27}.

Wie der Mensch als »Sohn« oder »Tochter« der göttlichen Eltern bezeichnet wird, so gibt es auch einige Namen, wo er als »Bruder« oder »Schwester« des Gottessohnes benannt wird. Phönizische Namen wie z. B. *ʾAḫôt-Melk* oder *ʾAḫôt-Melḳart* können nur »Schwester des (Gottes) Melk«, »Schwester des (Gottes) Melḳart« übersetzt werden, und so gibt es auch einzelne Fälle in der semitischen Nomenklatur, wo *Aḫ* »Bruder« nicht den Gottessohn, sondern den Menschen als »Bruder« des Gottessohnes bezeichnet [2]).

Weitaus in Mehrzahl und charakteristisch für die

[1]) Vgl. D. H. Müller: Kritische Beiträge zur südarabischen Epigraphik, ZDMG, Bd. 37, 1883, S. 15, Anm. 3. Otto Weber: Studien zur südarabischen Altertumskunde, Mitteil. der vorderasiat. Gesellschaft, 12. Jahrg., 1907, Heft 2, S. 66. *Bin-Il* kommt auch in nordarabischen Inschriften vor. Siehe Enno Littmann: Semitic Inscriptions, New York-London 1905 (Part IV of the publications of an American archæological Expedition to Syria), S. 122—123.

[2]) W. Robertson Smith: Die Religion der Semiten. Deutsche Ausgabe. Freiburg i. B. 1899, 2. Kap. Verwandtschaft zwischen Göttern und Menschen, S. 32, Anm. 19. Th. Nöldeke: Artikel »Names« in Cheyne and Black's Encyclopædia Biblica, Vol. 3, London 1902, Sp. 3287.

Semiten sind aber die zuerst (S. 80) angeführten, als ein ganzer Satz geformten, Personennamen, wo nicht der Mensch als Verwandter (Sohn, Tochter, Bruder, Schwester) der Götter, sondern die Götter als Verwandte (Vater, Mutter, Bruder) der Menschen bezeichnet werden, und dies ist auch ganz natürlich, denn es sind ja die Götter, die in der Religion von den Menschen angerufen werden, und es liegt auf der Hand, dass die Gottheit vorzugsweise als Verwandter, als Vater, Mutter und Bruder, benannt wird in einer Religion, wo das Verhältnis zwischen Gott und Mensch als physische Verwandtschaft aufgefasst wird, und wo diese Verwandtschaft die wichtigste Grundlage der Religion bildete. Der Mensch wendet sich an die Gottheit wie an einen menschlichen Verwandten, in der primitiven Form der semitischen Religion gewöhnlich wie an seine menschlichen Eltern, weil er die Gottheit vorwiegend als Vater und Mutter auffasst. Der göttliche »Sohn« oder »Bruder« spielt hier eine ziemlich untergeordnete Rolle.

Die allgemeine Verbreitung solcher Namen gibt uns Belege für die Existens der erwähnten Götterfamilie bei allen semitischen Völkern von der ältesten historischen Zeit ab, und sie zeigt, dass die Auffassung von physischer Verwandtschaft zwischen Göttern und Menschen ein gemeinsemitischer Gedanke war. Es war von Alters her kein prinzipieller Unterschied zwischen Gott und Mensch. Der Gott gehört zu der menschlichen Familie, oder, wenn man will, der Mensch gehört zur Götterfamilie. In einem Stück altsemitischer Mythologie, der uns im alten Testament erhalten ist, Gen. 6[2], »sahen die Gottessöhne, dass die Töchter der Menschen gar schön waren, und nahmen sich zu Weibern, welche ihnen irgend gefielen«, der babylonische Gottessohn, *Ba'al (Bel)*, vermählte sich nach Herodot I 181 auch mit einem menschlichen Weibe, und

noch bei den heutigen Semiten glaubt man an geschlechtlichen Verkehr zwischen göttlichen Wesen und menschlichen Weibern[1]).

Die gleiche Grundanschauung vom Wesen der Götter ist auch bei den Ägyptern und Indogermanen belegt. Die Gottheit wird als ein menschenähnliches Wesen gedacht und vielfach direkt als Mensch abgebildet. In der hittitischen Felsskulptur (Abb. 2) führt der Vater in menschlicher Gestalt die Reihe der Männer an, während die Muttergöttin, als Weib und Göttin der Weiber, mit ihrem Sohn die Reihe der Weiber eröffnet. Dennoch wäre es voreilig daraus zu schliessen, dass die Götter vollständig als Menschen aufgefasst werden oder gar von Haus aus nichts anders als vergöttlichte Menschen, der menschliche Urahn des Stammes, berühmte menschliche Personen, Könige oder dergleichen, waren (Euhemerismus). Wie sollte auch ein schwaches, sterbliches Menschenkind die Menschen vor dem Übel des Lebens, vor allem vor dem Übel, das der Mensch am meisten fürchtet, den Tod, schützen können? Sie sind vielmehr von Anfang an mächtige, erhabene und unsterbliche Natur- und Himmelgötter, die von Menschen und menschlichen Verhältnissen weit entfernt sind. Aber die Familienmythe ist das Band, das Götter und Menschen vereinigt, aus toten unpersönlichen Naturobjecten macht sie lebendige, verwandte, und deshalb freundlich gesinnte, Wesen, durch die Familienmythe bekommt Gott allmählich eine menschliche Gestalt und wird zuletzt direkt zu Mensch.

Die Familienmythologie hat also die Götter selbst nicht geschaffen. In diesem Falle wären ja auch nicht drei son-

[1]) Siehe Robertson Smith: Religion der Semiten. Deutsche Ausgabe, S. 35. Samuel Ives Curtiss: Ursemitische Religion im Volksleben des heutigen Orients. Deutsche Ausgabe, Leipzig 1903. S. 117—127.

dern zwei Gestalten, ein Urvater und eine Urmutter, als Ureltern der Menschen zu erwarten. Die Dreiheit ist eine in der Natur gegebene Zahl und hängt mit dem siderischen Wesen der Götter zusammen, wie überhaupt die Naturmythologie überall bei den Semiten deutlich das primäre, die Familien- oder Verwandtschaftsmythologie ein sekundärer Anhang der Naturmythologie ist. Diese Familienmythologie ist aber bei allen Semiten von der ältesten historischen Zeit ab mit der Naturmythologie innig verflochten, sie hat für die zunehmende Vermenschlichung und dadurch für die ethische Weiterentwicklung der Göttergestalten die grösste Bedeutung gehabt und muss deshalb in diesem Abschnitt, wo wir die menschliche Seite der semitischen Göttertrias behandeln, erörtert werden. Ausserdem figurieren die von dieser Mythologie geschaffenen gemeinsemitischen Bezeichnungen, Vater, Sohn und Mutter vielfach gewissermassen als Namen der Götter[1]) und müssen deshalb als Belege für die Existens einer semitischen Götterdreiheit neben den anderen Götternamen angeführt werden.

Es ist ein stehender Zug in allen polytheistischen Religionen, und daher wohl im innersten Wesen der Religion tief begründet, dass unter den verschiedenen Göt-

[1]) Besonders die Bezeichnung ›Vater‹ wird von der ältesten bis zur spätesten Zeit als Name des Gottes, *nomen divinum,* auch ausserhalb der Personennamen, gebraucht. In den südarabischen Inschriften trägt z. B. der katabanische Volksgott stets diesen Namen, und noch um die Zeit Christi ist ›Vater‹ in Palästina und Syrien ein gewöhnlicher Gottesname (Mrk. 14 ^{36}, Röm. 8 ^{15}, Gal. 4 ^{6}). ›Mutter‹ und ›Bruder‹ kommen ausserhalb der Personennamen seltener vor.‹

tern, ganz unabhängig davon von welcher Art diese Götter sind, stets Ein Gott als der oberste und wichtigste erscheint.

Man weiss, eine wie niedrige Stellung die semitische Frau in der Familie wie im sozialen Leben einnahm. Sie wurde im Altertum wie noch heutezutage durch Kauf erworben, war vielfach eine Sklavin oder stand auf der Stufe einer Sklavin. Bei dieser Geringschätzung des Weibes ist es nicht verwunderlich, dass innerhalb der semitischen Göttertrias das weibliche Element, die göttliche Frau und Mutter, nirgends als die wichtigste Gottheit vorkommt, sondern nur ein weiblicher Anhang des männlichen Hauptgottes ist. Sie wird als Naturgottheit mit dem Himmelskörper identifiziert, der für die Semiten die geringste Bedeutung hat, und ist in der sozialen Organisation garnicht repräsentiert, während die beiden männlichen Göttergestalten bei allen Semiten durch die beiden höchsten sozialen Autoritäten vertreten werden. Der Stammesälteste ist nämlich als Vater und Haupt des Stammes der irdische Vertreter des göttlichen Vaters, der König als »Sohn Gottes« der irdische Vertreter des himmlischen Gottessohnes.

So verstehen wir, dass die weibliche Gestalt überall in der semitischen Nomenklatur die dritte Rangstufe einnimmt und am seltensten zum Vorschein kommt. Dies stimmt mit der Reihenfolge der semitischen Götteranrufungen. Hier wo die Reihenfolge der Gottheiten überall ganz stereotyp und feststehend und im Laufe der Jahrtausende nie geändert wird, wird die Muttergöttin stets nach den beiden männlichen Gestalten, Vater und Sohn, genannt und nimmt in der Trias die letzte Stelle ein, ähnlich wie im christlichen Glaubensbekenntnis von der ältesten Zeit ab bis zu dem heutigen Tag der heilige Geist stets nach Vater und Sohn genannt wird.

Unter den beiden männlichen Gestalten ist ferner in der altsemitischen Nomadenkultur der göttliche Sohn in der Trias eine ganz nebensächliche Figur, dagegen ist der göttliche Vater als Naturgott sowie als Vater des Stammes und als »Ältester« — *ḏiḳn* oder *šaiḫ* (»Scheich«) — des Stammes auf allen Punkten der Hauptgott.

Dies geht schon daraus hervor, dass der göttliche Vater schlechthin den Namen *Il* »Gott« führt, was mit dem Sohn nie der Fall ist, und ist auch daraus ersichtlich, dass diese Gestalt in der südsemitischen Mythologie als Naturgott mit dem Himmelskörper identisch ist, von dem das ganze Leben der Araber vollständig abhängig ist.

Wir müssen nämlich, obwohl wir dem Gang der Untersuchung gemäss uns erst später mit der Naturgrundlage der Göttergestalten beschäftigen sollen, dennoch stets im Auge behalten, dass die semitische Göttertrias nicht allein von Haus aus, sondern auch in der historischen Zeit, etwa bis gegen die Zeit Christi, obwohl sie in der Mythologie, Dichtung und Kunst mehr und mehr vermenschlicht und personifiziert wird, dennoch stets Natur- und Gestirngötter war, und zwar mit denjenigen Naturmächten identisch, die für die alten Semiten die wichtigsten waren.

Bei den alten Arabern kann diese Naturseite der Göttergestalten nicht von der menschlichen Seite getrennt werden, und es ist in vollkommener Harmonie, sowohl mit den klimatischen als mit den sozialen Verhältnissen dort, dass der Hauptgott auf beiden Gebieten, in der Natur wie in der sozialen Gesellschaft, d. h. im Stamme, die oberste Würde einnimmt. Die beiden anderen Gestalten sind nämlich auch als Naturgottheiten ziemlich nebensächliche Figuren.

In dieser Doppelstellung des arabischen Hauptgottes als Natur- und Stammgott muss ein Moment hervor-

gehoben werden, das nicht ohne religionshistorisches Interesse ist. Obwohl er auch als Naturgott für das Leben und Treiben der alten Araber der wichtigste Faktor war, so wird er dennoch in den altarabischen Personennamen und Inschriften verhältnismässig selten mit denjenigen Namen angerufen, *Sin, Waraḫ, Šahar*, die ihn als Naturgott bezeichnen, weit häufiger sind solche Namen, die ihn als persönliches menschenähnliches Wesen bezeichnen, wie z. B. »Gott« *Ilu*, »Vater« *Ab*, *ʿAmm*, der »alte« *Kahil*, der »weise« *Ḥakim*, *Ḥukm*, *Nahi*, der »gerechte« *Ṣadiḳ*, der »liebende« *Wadd*, der »segnende« *Karib*, der »erbarmende« *Raḥim*, der »barmherzige« *Raḫman-an*, der »heilige« *Maḥrem*, *Ḥarim-an* u. s. w.[1]) Bei den beiden anderen mythischen Gestalten ist die Sache gerade umgekehrt. Sie werden weit häufiger als Naturgottheiten, *Šams* und *ʿAṯtar*, angerufen wie als persönliche Wesen und Mitglieder des Stammes.

Daraus ersehen wir, dass die mythische Personifikation bei dem Hauptgott weiter fortgeschritten ist als bei den beiden anderen Gestalten, und dass der Vatergedanke für das religiöse Bewusstsein besonders fruchtbar war, und so verstehen wir die Tatsache, dass solche Personennamen, die den Hauptgott als »Gott«, *Il*, und »Vater« *Ab*, *ʿAmm*, bezeichnen, das überwiegende und charakteristische Element des südsemitischen Namensystems bilden. Namen wie z. B.

Il(i)-karib = »Gott segnet«
Wadd-il = »Liebend ist Gott«

[1]) Fr. Hommel: Die altisraelitische Überlieferung in inschriftlicher Beleuchtung, München 1897, S. 78—87. D. Nielsen: Die altarabische Mondreligion, Strassburg 1904, S. 7—15. Abstrakte Götternamen. Oriental. Literaturzeitung, 18. Jahrgang, Nr. 10, Oktob. 1915, Sp. 289—291.

Il-samiʿ	=	»Gott hat erhört«
Il-saʿad	=	»Gott hat Glück gegeben«
Ṣadiḳ-il	=	»Gerecht ist Gott«
Il-jadaʿ	=	»Gott ist weise«

Ab(i)-jadaʿ	=	»Der (Mein) Vater ist weise«
ʿAmm(i)-karib	=	»Der (Mein) Vater hat gesegnet«
Ab(i)-amar	=	»Der (Mein) Vater hat (es) geboten«
Ab(i)-ʿali	=	»Der (Mein) Vater ist erhaben«
ʿAmm(i)-ṣadiḳ	=	»Der (Mein) Vater ist gerecht«

sind in diesem Kulturkreis typisch für die religiöse Auffassung[1]).

---

[1]) Die wichtigsten Materialsamlungen von altsüdsemitischen Personennamen sind: D. H. Müller: Sabäische Inschriften entdeckt und gesammelt von Siegfried Langer. ZDMG Bd. 37, 1883. Index II, S. 417—421. J. H. Mordtmann und D. H. Müller: Sabäische Denkmäler. Wien 1883. Index II, S. 110—113. D. H. Müller: Epigraphische Denkmäler aus Arabien. Wien 1889. Separatabdruck aus dem 37. Bd. der Denkschriften der phil. hist. Classe der kais. Akad. der Wissensch Sabäisches Glossar, S. 88—91. Lihjanisches Glossar, S. 91—94. J. H. Mordtmann: Himjarische Inschriften und Alterthümer in den königlichen Museen zu Berlin (Mitteil. aus den oriental. Sammlungen, Heft 7), Berlin 1893. Glossar S. 58—74. Fr. Hommel: Süd-arabische Chrestomathie, München 1893. Kurzgefasstes minäisches Glossar. Verzeichnis der Eigennamen, S. 129—136. Die altisraelitische Überlieferung in inschriftlicher Beleuchtung, München 1897. Die südarabische Namenbildung, S. 78—87. Aufsätze und Abhandlungen II, München 1900. Glossar zu den Wiener Glaser-Inschriften. Verzeichnis der Eigennamen, S. 199—206.

René Dussaud: Mission dans les régions désertiques de la Syrie moyenne, Paris 1903. Glossaire Safaïtique et index des noms propres, S. 206—237. Enno Littmann: Semitic Inscriptions (Part IV of the publications of an American archæological Expedition to Syria 1899—1900), New York, London 1905, Chapter V, Safaïtic Inscriptions. The Names, S. 121—129. Index safaïtic, S. 226—230. Deutsche Aksum-Expedition, Bd. 4. Sabäische, Griechische und Altabessinische In-

Für die mythische Personifikation ist also die Familien- oder Stammythologie die wichtigste aller semitischen Mythenkomplexe, aber unter den von dieser Mythologie geschaffenen mythischen Gestalten hat die Vatergestalt wiederum für die älteste Form der altsemitischen Religion die grösste Bedeutung gehabt.

Diese Tatsache wird nicht dadurch geändert, dass schon bei den alten Arabern, wo das Königtum vorkommt, der König als der »Sohn Gottes« d. h. als der menschliche Stellvertreter der zweiten männlichen Gottheit betrachtet wird, in ähnlicher Weise wie der Älteste des Stammes als Vertreter des göttlichen Vaters gedacht wird[1]), sodass demzufolge der himmlische Gottessohn als Prototyp und Vorbild des irdischen Königs den Namen »König«,

---

schriften, Berlin 1913. Verzeichnisse der Wörter und Namen, S. 83—94. Jaussen et Savignac: Mission archéologique en Arabie I, Paris 1909, S. 495—499. Inscriptions Minéennes et Lihyanites. Graffites Tamoudéens. Glossaire et Index des noms propres. Zu der Hauptmasse der vielen von Arnaud, J. Halévy, Charles Huber und Eduard Glaser gesammelten Inschriften fehlen leider noch Wörterverzeichnisse und Indices. Die Arnaud- und Halévy-Texte sind in Journal Asiatique 4. Serie 5. Tome 1845 und in 6. Serie 19. Tome 1872 veröffentlicht, später teilweise in Corpus inscriptionum semiticarum Pars IV Tome I—II, wo viele andere sabäische Inschriften publiziert sind. Die von Huber entdeckten zentralarabischen (thamudenischen) Inschriften liegen vor in seinem grossen und wichtigen Journal d'un voyage en Arabie, Paris 1891, S. 1—770, aber viele Glaser-Inschriften sind noch nicht veröffentlicht. (Halévy's für seine Zeit verdienstvolle und bahnbrechende »Vocabulaire provisoire« zu Huber's Inschriften, Nouvel Essai sur les inscriptions proto-arabes, Paris 1903, S. 89—107, ist nur mit Vorsicht zu benutzen, da viele Wörter unrichtig abgetrennt und einige Buchstaben unrichtig transkribiert sind, zuverlässiger ist J. J. Hess: Die Entzifferung der Thamudischen Inschriften. Paris Freiburg 1911, S. 23—24.)

[1]) Ein solcher Stammesältester ist in der hebräischen Legende Mose, der deshalb auch als »Gott«, *Elohim*, bezeichnet wird Exod. 4 [16], 7 [1].

Malik führt[1]), wie der himmlische Vater als Stammesältester gedacht und benannt wird. Diese Auffassung hat nämlich, wie wir schon aus den Personennamen ersehen können, in diesem Kulturkreise für die Religion keine weitere Bedeutung gehabt. Erstens spielt der Gottessohn als Naturgott in Arabien eine untergeordnete Rolle, und zweitens ist der König im altarabischen sozialen Leben kein wichtiger Faktor. Wir finden allerdings im alten Arabien Verbände von Stämmen, die sich zu einem Königreich zusammengeschlossen haben, aber dieser Verband ist sehr locker, der Stamm verschwindet deshalb nicht, sondern bildet auch im Königreich die soziale Grundlage. Bei den alten Arabern ist überall der Stamm, d. h. die wirkliche oder imaginäre Familie, die soziale Grundlage der ganzen Kultur und Religion. Der Stamm geht im alten Arabien nie im Staat, d. h. im Königreich auf, und ist stets im sozialen Leben ein wichtigerer Faktor als das Reich, daher ist hier der Stammvater, oder der Älteste des Stammes (*πατριάρχης, πρεσβύτερος*) wichtiger als der König, und innerhalb der göttlichen Trias der Sohn, der den König darstellt, nicht so wichtig wie der Vater, der den Stammesältesten vertritt.

Es wäre eigentlich zu erwarten, dass dieses Verhältniss im alten Südarabien geändert wurde, denn hier, wo

[1]) Über *Malik* als Gottesnamen, *nomen divinum*, in nordarabischen Inschriften vgl. man E. Littmann: Zur Entzifferung der thamudenischen Inschriften. Mitteil. der vorderasiat. Gesellsch. 9. Jahrg. 1904, Heft 1, S. 77. R. Dussaud: Mission dans les régions désertiques de la Syrie moyenne, Paris 1903. Glossaire Safaïtique, S. 206—237, in südarabischen Inschriften, D. Nielsen: Studier over oldarabiske Indskrifter, København 1906, S. 136—137. Neue katabanische Inschriften. Mitteil. der vorderasiat. Gesellsch., 11. Jahrg., 1906, Heft 4, S. 10. O. Weber: Studien zur südarabischen Altertumskunde. Dieselbe Zeitschrift, 12. Jahrg., 1907, 2. Heft, S. 26—31.

wirklicher Kulturboden vorhanden ist, geht schon in sehr alter Zeit der Araber zu Ackerbau und sesshaftem Leben über, es bilden sich hier im ersten, vielleicht schon im zweiten Jahrtausend v. Chr. nicht unbedeutende Königreiche, die durch Warentransporte und Karawanenhandel reich wurden und uns eine Fülle von Bauten und Denkmälern hinterlassen haben.

Das Studium dieser Denkmäler, vor allem die gründlichen sozialhistorischen Untersuchungen von M. Hartmann und N. Rhodokanakis haben aber ergeben, dass auch hier der Stamm und der »Älteste«, nicht das Reich und der »König« das wichtigste Element des Staates war. Der südarabische »Stamm« ist eine »territorial organisierte Gemeinschaft«, aber sonst in anderen Hinsichten dem nomadischen Stamme gleich. Das rechtliche und religiöse Subjekt ist nicht das einzelne Individuum, sondern eine kollektive Masse, die durch den Ältesten als Stammeshaupt repräsentiert wird. Von Immobilien scheint nur das Grab privates Eigentum zu sein. Der Boden gehört dem Stamm, die sozialen Leistungen lasten auf der Sippe und auf dem Stamm, das Haupt des Stammes ist für ihre Einhaltung verantwortlich, auch für Verbrechen haftet nicht die einzelne Person, sondern der Stamm. Jeder Stamm ist als eine theokratische Gemeinde organisiert, nicht allein der Stamm, sondern auch der Stammboden gehört dem Stammgott. Für den Begriff »Staat« haben die ältesten Urkunden kein Wort und keinen Namen, die Macht des Königs war sehr beschränkt, er ist kein Souverän oder Herrscher im gewöhnlichen orientalischen Stil. »Die Tatsache, dass die südarabischen Inschriften in keiner Zeile den sklavischen Geist verraten, der die Erzeugnisse aus den grossen Monarchien Innerasiens durchweht, genügt zum Nachweis, dass hier von der

Herrschaft der »altbabylonischen Weltanschauung« nicht die Rede ist.«[1])

Wir sehen also, dass man mit den beiden Kulturstufen, Nomadentum und Bauerntum nicht schematisch operieren darf, das südarabische Bauerntum bildet nur eine kleine Insel im grossen arabischen Nomadenmeer, ist ringsum von nomadisierenden Stämmen umgeben, hat nur teilweise die nomadische Lebensweise und nicht die nomadische Stammesorganisation aufgegeben.

Dieser Konservatismus zeigt sich noch deutlicher in der Religion. Die mit dem Begriff »König« verbundenen religiösen Vorstellungen spielen, wie die Personennamen ausweisen, hier wie anderswo in Arabien eine untergeordnete Rolle, die zweite männliche Gottheit, die als »König« betrachtet wird, ist nicht allein in der Natur- und Familienmythologie, sondern auch als König, *Malik*, eine nebensächliche Figur. Als Naturgott, *ʿAṯtar*, wird er vom Hauptgotte, *Waraḫ*, *Sin*, *Šahar*, ganz in den Schatten gestellt, als der göttliche Sohn und »Bruder«, *Aḫ*, der Menschen ist er dem »Vater« untergeordnet, und als »König« hat er in der sozialen Organisation für die alten Araber nicht die Würde und Bedeutung wie der Stammesälteste.

Ein ganz anderes Bild bekommen wir von den nord-

[1]) Martin Hartmann: Der islamische Orient, Bd. II. Die arabische Frage mit einem Versuche der Archäologie Jemens, Leipzig 1909. I. Das alte Arabien, S. 4—61. Hierzu die Ausführungen 1—138, S. 93—516 (S. 429). Nikolaus Rhodokanakis: Die Bodenwirtschaft im alten Südarabien. Wien 1916. (Separatabdruck aus dem Anzeiger der phil.-hist. Klasse der kais. Akademie der Wissensch. in Wien, Jahrg. 1916, Nr. 26). Der Grundsatz der Öffentlichkeit in den südarabischen Urkunden, Wien 1915. Studien zur Lexikographie und Grammatik des Altsüdarabischen, 2. Heft, Wien 1917. (Sitzungsberichte des kais. Akademie der Wissensch. in Wien, phil.-hist. Klasse, 177. Bd. 2. Abhandlung, 185. Bd. 3. Abh.)



semitischen Personennamen. Hier tritt der göttliche »Sohn« auf allen Punkten weit stärker hervor. Zuerst ist er in diesen Gegenden als Naturgott weitaus der wichtigste Gott und ist überhaupt in diesem Kulturkreise in der Mythologie die zentrale Figur, was auch aus der Onomatologie deutlich hervorgeht. Dementsprechend kommt er in der Familienmythologie als »Sohn« oder »Bruder« fast ebenso häufig, in späterer Zeit vielleicht noch häufiger als der Vater vor in Namen, wie z. B.:

Aḫu-ili-ia	=	»Der Bruder ist mein Gott«
Aḫum-waḳar	=	»Der Bruder ist teuer«
Aḫu-nûru	=	»Der Bruder ist Licht«
Aḫi-šaḥar	=	»Mein Bruder ist (der Gott) Šaḥar«[1])
Aḫi-ʿezer	=	»Mein Bruder hilft«
(A)ḫi-ram(u)	=	»Mein Bruder ist erhaben«
(A)ḫi-melek (milk)	=	»Mein Bruder ist (der Gott) Melek«
(A)ḫi-el	=	»Mein Bruder ist ein Gott«[2])

[1]) 1. Chron. 7 10. *Šaḥar* bezeichnet den göttlichen Bruder als Naturgott und ist eine Differenzierung des Naturgottes *Šamaš*. ZDMG Bd. 68, 1914, S. 710.

[2]) *Ḫi-el,* 1. Kön. 16 34, muss als Abkürzung für *Aḫi-el* betrachtet werden in Analogie mit *Ḫi-ram, Ḫi-milk* für *Aḫi-ram, Aḫi-milk.* Vgl. Fr. Baethgen: Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte, Berlin 1888, S. 156. Francis Brown: A Hebrew and English Lexikon of the Old Testament, Oxford 1906, S. 27. Während die mythische, religiöse Natur der Vater- und Muttergestalt der Personennamen allgemein anerkannt ist, so sucht man vielfach den »Bruder« in rein menschlicher profaner Weise aufzufassen. Namen wie babylonisch *Aḫ-iddin* »Einen Bruder hat er (Gott) gegeben«, *Aḫu-lišir* »der Bruder möge gedeihen«, *Aḫu-lumur* »Den Bruder will ich sehen«, *Aḫam-arši* »Einen Bruder habe ich bekommen«. *Aḫam-nerši* »Einen Bruder haben wir bekommen« und ähnliche Namen werden z. B. auf das neugeborene menschliche Kind bezogen. Aber ein solcher Spruch ist ja nur im Munde der Eltern verständlich, und so wäre nicht »Bruder« sondern »Sohn« zu erwarten, ausserdem gibt es auch weibliche Namen dieser

Dieses Hervortreten des Gottessohnes hängt nicht allein mit klimatischen, sondern auch mit sozialen Verhältnissen zusammen. Als Naturgott, *Šamaš*, ist er in diesen Gegenden von ungleich grösserer Bedeutung als der »Vater«, und in der sesshaften Ackerbaukultur, deren Staatsform von den despotischen Monarchien Ägyptens und Vorderasiens beeinflusst wird, hat er als »König« den Stammvater und Stammesältesten überall in den Schatten gestellt. Im nordsemitischen Kulturkreise tritt in der sozialen Organisation allmählich der Stamm und der »Älteste«, *Zaḳen*, zurück[1]), die Staatsform geht hier zu der absoluten Monarchie über, wo die ganze Macht und Oberhoheit in der Person des Königs konzentriert ist. Er ist allerdings nicht »Gott« selbst, sondern der

---

Art (*Aḫi-libluṭ* »Möge mein Bruder leben«). Schon die oben angeführten Namen zeigen, dass dieser »Bruder« ein Gott ist. »Bruder« ist hier ein *nomen divinum*, ein Name der Gottheit wie »Vater« und »Mutter«, wie *Sin* und *Ištar*, wie *Šamaš*, *Baʿal*, *Melek* und andere semitische Götternamen, die ständig in den semitischen Personennamen vorkommen, weil diese Namen so stark religiös geprägt sind. Wo »Bruder« sich auf den Träger des Namens bezieht, hat das Wort ebenfalls mythologische, religiöse Bedeutung, indem es das Kind als Bruder des Gottes bezeichnet (siehe S. 81).

[1]) Otto Seesemann: Die Ältesten im Alten Testament, Leipzig 1895, Dissertation, S. 3: »Die *Zeḳinim* (»Altesten«) sind eine Erscheinung innerhalb des israelitischen Volkslebens, der wir bereits in den ältesten Zeiten israelitischer Geschichte begegnen, und die wir bis in die späteste Zeit hinein verfolgen können«. S. 57: »Durch das Königtum werden die Ältesten in den Hintergrund gedrängt.« Vgl. Benzinger in Hauchs Realencyclopædie für protestantische Theologie und Kirche, 3. Aufl., 1. Bd., 1896, S. 325—326. Fr. Buhl: Die sozialen Verhältnisse der Israeliten, Berlin 1899, S. 37—45. Fr. Maurer: Völkerkundliches aus dem Alten Testament, Dissertation, Naumburg a. S., 1905, Stammesverfassung und Königtum, S. 187—191. H. Gunkel im Handwörterbuch »Religion in Geschichte und Gegenwart«, 1. Bd., 1909, Sp. 213. Max Löhr: Israels Kulturentwickelung, Strassburg 1911, S. 28—48.

»Sohn Gottes«, als solcher ist er zwar immer noch der Bruder der Menschen, aber wird doch mehr und mehr als »Herr« und Herrscher gedacht. Diese politische Entwickelung wirkt auf die Götterlehre ein, denn in der semitischen Mythologie ist der irdische König und Gottessohn nicht allein Vertreter des himmlischen Gottessohnes, sondern direkt mit ihm identisch, und so wird auch der himmlische König und Gottessohn als absoluter »Herr« und Herrscher betrachtet und wächst mit dem irdischen König an Macht und Bedeutung.

So entstehen Namen, wie z. B.:

Šamaš-šarru = »Šamaš ist König«
Šarru-Šamaš = »König ist Šamaš«
Adôn-Šamaš = »Herr ist Šamaš«

Dazu kommen noch die vielen Namen, wo *Malik (Melek, Milk)* »König« direkt als Namen des Gottes figuriert, wie z. B.:

Malki-el = »Mein König ist ein Gott«
Milk-ram = »Der König ist erhaben«
Malki-ṣedeḳ = »Mein König ist gerecht«
'Az-milk = »Mächtig ist der König«
Jaḥaw-milk = »Leben schenkt der König«

u. s. w.

Noch zahlreicher und charakteristisch für die Nordsemiten sind aber solche Personennamen, wo dieser himmlische König als absoluter Herrscher und »Herr« bezeichnet wird z. B.:

Ba'al-melk = »Herr ist der König«
Ba'al-ḥanan = »Der Herr ist gnädig« *(Hannibal)*
Bel-naṣir = »Der Herr ist Schützer«
Bel-ilu = »Der Herr ist ein Gott«

Bel-aḫam-idinam = »Der Herr hat einen Bruder gegeben«
Baʿal-ram = »Der Herr ist erhaben«
Baʿal-šafat = »Der Herr richtet«
Baʿal-šamar = »Der Herr behütet«
u. s. w. u. s. w.

Das natürliche Gegenstück zu diesen Namen, wo der Gott als »König« und »Herr« bezeichnet wird, bilden diejenigen Personennamen, wo der Mensch als »Knecht« und »Diener« des Gottes benannt wird, wie z. B. phön. *ʿEbed-Šamaš* »Knecht des Šamaš«, aram. *ʿEbed-Malku* »Knecht des Malku« (Melek), phön. *Ebed-Baʿal*, aram. *ʿEbed-Bel* »Knecht des Herrn« u. s. w.[1])

Personennamen mit *Malik* »König« als Bezeichnung des Gottessohnes sind wohl, wie soeben (S. 89) bemerkt, auch bei den Südsemiten belegt, aber sie kommen in diesem Kulturkreise verhältnismässig selten vor, und der

[1]) Die wichtigsten Materialsamlungen von altnordsemitischen Personennamen sind: Hermann Ranke: Early Babylonian Personal Names from the published tablets of the so-called Hammurabi Dynasti (B. C. 2000), Philadelphia 1905. Knut L. Tallqvist: Neubabylonisches Namenbuch zu den Geschäftsurkunden aus der Zeit des *Šamaš-šumukin* bis Xerxes (Acta societatis scientiarum fennicæ, Tomus 32 Nr. 2), Helsingfors 1906. Engelbert Huber: Die Personennamen in den Keilschrifturkunden aus der Zeit der Könige von Ur und Nisin (Assyriologische Bibliothek, Bd. 21), Leipzig 1907. A. Bloch: Phönicisches Glossar, Berlin 1891. Mark Lidzbarski: Handbuch der nordsemitischen Epigraphik I, Text, Weimar 1898. Stanley A. Cook: A Glossary of the Aramaic Inscriptions, Cambridge 1898. Francis Brown: Hebrew and English Lexikon of the old Testament, Oxford 1906. Gesenius-Buhl: Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das alte Testament, 16. Aufl., Leipzig 1915. (In diesem Wörterbuch sind jedoch die Personennamen nicht übersetzt.) Viele nach späterer nordsemitischer Art gebildeten Personennamen finden sich auch in den von Wellhausen: Reste arabischen Heidentums, 2. Ausgabe, Berlin 1897, aus der arabischen Literatur gesammelten Namen. Siehe besonders S. 1—10, Theophore Namen.

Name *Ba'al* »Herr«, bei den Nordsemiten die charakteristische und typische Bezeichnung des Gottessohnes, kommt bei den Südsemiten nie vor.

Dagegen treten die soeben angeführten Personennamen, die den göttlichen Sohn als »König« und »Herr« bezeichnen, schon in den babylonischen Inschriften des 3. und 2. vorchr. Jahrtausend stark hervor, und im 1. vorchr. Jahrtausends, wo die neubabylonischen, aramäischen und phönizischen Inschriften sowie die hebräischen Literaturdenkmäler einsetzen, bis in die nachchristliche (palmyrenische, punische) Zeit hinein, ist der Sohn unter dem Namen »Herr« der eigentliche Hauptgott geworden.

Der göttliche Vater führt in der semitischen Onomatologie neben dem Namen »Vater« am häufigsten den einfachen Namen *El (Ilu)* »Gott«, und so kann diese ganze Entwicklung, die dem Gottessohn dem Vater gegenüber eine so abnorme und hervorragende Stellung gibt, in den wenigen Worten zusammengefasst werden, die Ed. Meyer schon vor Jahren niedergeschrieben hat. In Arabien kommt der Gott *El (Ilu)*, wie dieser Gelehrte richtig gesehen hat, »zahllose Male« vor. »In Syrien (bei Hebräern, Phönikern, Syrern u. s. w.) begegnet uns der Gott *El* weit seltener. Den arabischen Eigennamen mit *Il* entsprechen hier die zahllosen Composita mit *Ba'al*, und überhaupt scheint bei den Nordsemiten *Ba'al* an die Stelle zu rücken, die bei den Arabern *Il* einnimmt.« »Bei den Arabern kommt *Ba'al* zur Bezeichnung einer Gottheit niemals vor.« . . . »In den theophoren Namen aber nimmt *El* die Stelle von *Ba'al* ein.«[1])

---

[1]) W. H. Roscher: Ausführliches Lexikon der Griechischen und Römischen Mythologie, 1 Bd., Leipzig 1884—1890, Artikel *El*, Sp. 1223—1229 (Sp. 1224), Artikel *Ba'al*, Sp. 2867—2880 (Sp. 2879). Ed. Meyer wendet sich hier mit Recht gegen Wellhausen, der einen einheimischen arabischen Gott *Ba'al* annimmt, dieser Gott der nur in den

In diesen für sämmtliche nordsemitische Völker (besonders für die Kananäer und Aramäer um die Zeit Christi) typischen Personennamen weht ein ganz anderer Geist als in denjenigen Personennamen, die für die Südsemiten charakteristisch sind. Die religiöse Auffassung, die sich in diesen Namen kundgibt, ist nämlich von ganz anderer Art als die Familienmythologie. Der Hauptgott, d. h. auf diesem Kulturboden der Gottessohn, wird nicht als Vater sondern als König und Herrscher im orientalischen Stil gedacht, der Mensch wird nicht als sein Kind sondern als »Knecht« oder »Diener« *ʿAbd (ʿEbed)* aufgefasst, die Menschen sind nicht die Stammesgenossen und Kinder Gottes, sondern bilden das »Reich« (eigentlich »Königreich«, *malkût*, *Βασιλεία*) Gottes, das Verhältnis zwischen Gott und Mensch wird im Worte *ʿabad* »dienen« ausgedrückt, das für den Kultus geradezu ein *terminus technicus* wird.

Auch hier werden menschliche Verhältnisse auf die Gottheit übertragen, aber anstatt Verwandtschaftsgefühl, das sich als »kindliches Gefühl« äussert, indem Gott als »Vater« angerufen wird, weil die Menschen »Kinder Gottes« sind, tritt ein »knechtisches Gefühl«, das auf »Furcht« basiert ist[1]).

---

nördlichen Grenzdistrikten auftritt und in südarabischen Inschriften nirgends vorkommt, ist nämlich, wie ja auch Robertson Smith energisch betont, nordsemitische aramäische Entlehnung. Vgl. Robertson Smith: Die Religion der Semiten, Deutsche Ausgabe, 1899, Kap. 3, S. 66—80, besonders die Abschnitte »Der Gott als Baʿal seines Landes«. »Der ursprüngliche Sinn des Ausdrucks »Land des Baʿal« (namentlich S. 72) und »Der Baʿalkultus in Arabien« (namentlich S. 78). Siehe auch D. Nielsen: Über die nordarabischen Götter. Mitteil. der Vorderas. Gesellsch., 21. Jahrg., 1916 (Hommel-Festschrift), S. 263—265.

[1]) In der grossen religiösen Reformation um die Wende unserer Zeitrechnung, die von dieser Gegend ausgeht, und die wir gewöhnlich

Diese eigentümliche Verschiebung im Verhältnis zwischen Gott und Mensch, die mit der zunehmenden nordsemitischen Königs- und Sohnverehrung Hand in Hand geht, lässt sich auch ausserhalb der Personennamen, vielleicht am deutlichsten im Kultus wahrnehmen.

Robertson Smith hat richtig bemerkt, dass die für die ackerbautreibenden Nordsemiten charakteristische Form des Opfers, das *Minḥa*, die sich im Laufe der Zeit neben dem alten gemeinsemitischen nomadischen *Zebaḥ* einbürgert, nicht allein im Gegensatz zum Schlachtopfer in der Regel aus vegetabilischen Stoffen besteht (siehe S. 39—41), sondern sich vornehmlich darin von diesem unterscheidet, dass es als eine Art Abgabe oder Tribut der Gottheit allein übergeben wird, während das alte gemeinsemitische Opfer eine gemeinschaftliche Mahlzeit war, eine sakramentale Kommunion, wo die Verehrer zum Tische Gottes geladen sind und mit dem Gott gemeinschaftlich essen und trinken. Es ist dieses Moment, das den Charakter des Opfers total verändert, nicht der Umstand dass der Stoff geändert ist. Es ist ja ebenso natürlich, dass der Ackerbauer seine gewöhnliche Nahrung, die Produkte des Feldes, Brot und Wein, zum Opfer verwendet, als der Nomade die tierischen Produkte Fleisch und Blut. Und das gemeinschaftliche Essen und Trinken findet ebensogut bei dem vegetabilischen wie beim thierischen Opfer statt; noch dazu wird Brot und Wein in symbolischer

---

mit dem Namen Christentum bezeichnen, sucht man in vielen Hinsichten auf alt- und ursemitische Zustände zurück, und wir verstehen deshalb, dass ein hellenistischer Verfasser aus Syrien um diese Zeit schreiben kann: ›Denn ihr habt nicht einen knechtischen Geist, *πνεῦμα δουλίας*, empfangen, wiederum zur Furcht, *εἰς φόβον*, sondern ihr habt einen kindlichen Geist, *πνεῦμα υἱοθεσίας*, empfangen, durch welchen wir rufen *Abba*, Vater. Derselbige Geist giebt Zeugnis unserm Geist, dass wir Kinder Gottes, *τέκνα θεοῦ*, sind, Röm. 8 15—16.

Weise als Fleisch und Blut betrachtet und behandelt, sodass das neue Material, in dieser Weise durch die Symbolik eliminiert, für den Charakter des Opfers keine Rolle spielt.

Wichtiger ist, dass das nordsemitische Opfer den Charakter des Tributs bekommt und ohne gemeinschaftliche Opfermahlzeit dem Gott allein überlassen wird. Dieser Charakter prägt auch den Namen des Opfers. *Minḥa* bedeutet nämlich nicht Brot- oder Getreideopfer sondern »Geschenk, Abgabe, Tribut«, ist eine stehende Bezeichnung für die Abgaben der Untertanen an den König und wird deshalb auch für Schlachtopfer verwendet, wenn sie ohne Opfermahl als Abgabe oder Tribut auf dem Altar dem göttlichen König allein überlassen werden, wie man dem menschlichen König seinen Tribut bezahlt.

Wir sehen also, dass das neue Verhältnis zwischen Gott und Mensch, das auf das alte gemeinsemitische Verwandtschafts- und Vatergefühl auflösend wirkt, auch im Opfer zum Vorschein kommt. Das Opfer als gemeinschaftliches Essen und Trinken, oder sakrale Kommunion, eine Institution, die auf der Familienmythologie der nomadischen Stammesorganisation basiert ist, wird von einer Tributabgabe abgelöst, die nur aus den neuen sozialen Verhältnissen der ackerbautreibenden sesshaften Nordsemiten, d. h. aus der zunehmenden Königsmacht und Königsverehrung erklärt werden kann. Es lässt sich nämlich aus zahlreichen Belegen beweisen, dass die religiöse Abgabe oder Tributleistung im Grunde genommen mit der politischen Königssteuer identisch ist und in vielen Fällen mit dieser vollständig zusammenfällt. Die zweite Person in der göttlichen Trias wird als König und Herrscher gedacht — der göttliche *Baʿal* oder »Herr« von Tyrus heisst z. B. direkt *Melḳart* »König der Stadt« —

und bekommt daher den Tribut, der dem nordsemitischen souveränen König als Herrn des Landes allein zukommt[1]). Umgekehrt bekommt der irdische König als Stellvertreter des himmlischen Königs den Tribut oder den Zehnten des letzteren, und die Ausstattung des Kultus gehörte dann zu den Hofhaltungskosten des Herrschers. Der Tempel und der Palast lagen ja gewöhnlich in einer Stadt und waren eng verbunden.

Robertson Smith, der die verschiedenen Formen des semitischen Opfers aus den verschiedenen sozialen Verhältnissen herleitet, hat die beiden erwähnten grundverschiedenen Arten von Opfern richtig aus der verschiedenen politischen Organisation der beiden semitischen Kulturstufen erklärt und eine Fülle von Belegen dafür beigebracht, dass das nordsemitische *Minḥa*-opfer eigentlich eine Königsabgabe ist, er hat ebenfalls ausführlich dargetan, dass dieses Opfer, wie die Königssteuer überhaupt, in Arabien »eine ganz unerhebliche Bedeutung hat oder völlig unbekannt ist[2]), was mit den Angaben der altarabischen Inschriften, und den S. 90—92 erwähnten sozialhistorischen Untersuchungen durchaus im Einklange ist.

Derselbe Unterschied lässt sich auch in den äusseren kultischen Formen konstatieren, womit man sozusagen mit Gott verkehrt. Wie man bei den Nordsemiten nicht ohne Gabe vor dem König erscheinen darf, so nähert man sich ihm, wie aus vielen Angaben und Abbildungen ersichtlich ist, durch Handausstreckung, Händefalten,

---

[1]) Wie der Begriff »Herrscher« und »Herr« im Laufe der Zeit in natürlicher Weise auf die beiden anderen göttlichen Personen übertragen wird, so werden demgemäss auch die Opfer, die diesen Gottheiten dargebracht werden, als Tribut, Steuer oder Zehnte betrachtet.

[2]) Siehe Die Religion der Semiten, Deutsche Ausgabe, 1899, Kap. 6. Die Brandopfer, S. 178—182, Kap. 7. Heiliger Tribut in Arabien, S. 184—190 (S. 184). Der Zehnte im alten Israel, S. 190—194.

Knien, Beugung, oder man streckt sich nach altorientalischer Sitte auf die Erde vor dem König hin. Dieselben Gebärden bilden die charakteristischen Formen der nordsemitischen Anbetung, man ehrt den himmlischen König wie man den irdischen König ehrt, und diese Gebet- und Anbetungsformen sind später ins Christentum übergegangen[1]).

Bei den alten Arabern war diese Verehrung gänzlich unbekannt. Da die Gottheit hier ein naher Verwandter, ein lieber Vater und Bruder oder eine liebe Mutter, so verkehrt man mit ihr in mehr familiärer Weise, man wirft sich nicht vor ihr in den Staub hin, sondern liebkost, küsst oder streichelt das Idol. Diese Verehrung ist auch bei den Nordsemiten belegt, da die alte gemein- und ursemitische Familienmythologie hier bis in die späteste Zeit lebendig ist[2]).

Diese beiden Arten von Kultusformen geben uns also zwar nicht Belege für die Dreizahl im semitischen Götterkreis, aber sie zeigen, wie grundverschieden die mythischen Auffassungen sind, die sich an die beiden männlichen Personen der semitischen Göttertrias in ihrer Eigenschaft

---

[1]) Vgl. Fr. Delitzsch in Riehms Handvörterbuch des biblischen Altertums, 2. Aufl., 1. Bd., Leipzig 1893, Artikel ›Gebet‹, S. 484—487. W. Nowack: Lehrbuch der Hebräischen Archäologie, 2. Bd., Freiburg in B. und Leipzig 1894, Kap. 4, II, § 108, S. 260. J. Benzinger: Hebräische Archäologie, ib. 1894, 4. Teil, Kap. 3, § 68, S. 464. Louis Ginzbergs Artikel ›Forms of adoration‹ in ›The Jewish Encyclopedia‹ Vol. 1, New York and London 1901, S. 208—211. Fr. Maurer: Völkerkundliches aus dem Alten Testament. Dissertation. Naumburg a. S. 1905. I, 2 d. Adoration, S. 95—99.

[2]) J. Wellhausen: Reste arabischen Heidentums, 2. Ausg., Berlin 1897, S. 109. 1. Kön. 19^{18}, Hos. 13^{2}, Hiob 31^{27}, Ps. 2^{12}. K. Marti: Geschichte der Israelitischen Religion, Strassburg 1897. 1. Abschnitt: Die altsemitische Religion, § 10, Heilige Gebräuche, S. 33—34. L. Ginzberg in ›The Jewish Encyclopedia‹ l. c. S. 208—209.

als Vater und König und Hauptgötter der beiden altsemitischen Kulturkreise knüpfen.

Das Bild, das wir von den altsemitischen Personennamen gewonnen haben, wird bestätigt und auf wichtigen Punkten ergänzt durch andere mythologische Angaben und durch die Abbildungen der altsemitischen Denkmäler. Auch hier finden wir die gleiche Götterfamilie, Vater, Sohn und Mutter, die bei den Nachbarvölkern das Fundament des ganzen Götterglaubens bildet.

Es wird sich aber hier empfehlen, mit den Denkmälern des nordsemitischen Kulturkreises anzufangen, weil hier das Material reichhaltiger, besser behandelt und bekannt ist.

Bei den Babyloniern hat man die Trias unter den Namen *Sin*, *Šamaš*, *Ištar* als die wichtigsten aller babylonischen Göttergestalten längst erkannt. Wie diese Namen die Dreiheit als Naturgötter bezeichnen, so werden sie von der ältesten bis zur spätesten Zeit auf den Denkmälern und Siegelcylindern, besonders auf den sogenannten Grenzsteinen *(kudurru's)* in dieser Gestalt immer zusammen abgebildet und als solche eifrig verehrt. Daneben werden sie aber auch in menschlicher Gestalt gedacht und plastisch ausgeformt.

So wird *Sin*, wie z. B. in der bekannten Mondhymne von *Ur*, als Vater und Erzeuger des *Šamaš* und aller lebendigen Wesen feierlich gepriesen und wird als alter Mann mit langem wallenden Bart, d. h. als Ältester, *ẓḳn*[1])

---

[1]) Der »Älteste« wird bei den alten Semiten als *Ab* »Vater« oder als *ẓḳn* (*ḍḳn*) bezeichnet, das letzte Wort bedeutet eigentlich »bärtig sein, einen langen Bart haben«.

gewöhnlich auf einem Stuhl sitzend, abgebildet, ungefähr wie im Christentum Gott der Vater dargestellt wird (Abbildung 3).

Šamaš, sein Sohn wird in der Regel als junger kräftiger Mann mit Vollbart, gewöhnlich stehend, dargestellt (Christustype), und *Ištar*, Gemahlin *Sins* und Muttergöttin, die »barmherzige Mutter der Menschen« *ummu rêmnîtum ša nišê*, als junge Mutter mit einem kleinen Kind, dem



Abb. 3. Der nordsemitische Gott Vater. Kopie eines babylonischen Siegelcylinders eines Königs von Ur, etwa von 2500 v. Chr. (British Museum Nr. 89, 126).

»erstgeborenen« göttlichen Sohn auf dem Arm oder Schoos (Madonnatypus, Abb. 4).

Obwohl in der Kunst als Menschen dargestellt stehen sie doch wie andere Götter des Altertums in Beziehung zu gewissen Tieren, so wird *Sin* in der Regel durch einen Stier, selten durch eine Schlange symbolisiert, *Šamaš* durch ein Pferd, *Ištar* gewöhnlich durch eine Taube.

Diese drei göttlichen Personen sind nicht allein die wichtigsten Gottheiten, sondern vieles deutet auch darauf hin, dass wir hier die dreifache Wurzel der babylonischen Religion vor uns haben.

Sin, der Vater, heisst auch einfach *Ilu* »Gott«, *Ab* »Vater« und wird als »Ältester« in altbabylonischen Personennamen schlechthin *Abba* »Der alte« genannt[1]). Er trägt bei den Babyloniern ausserdem den Namen *Nannar* und hat in der alten »summerischen« Trias *Anu*, *Inlil*, *Ea* eine Parallelgestalt im Gotte *Ea*, dem er sehr nahe steht. Theoretisch ist er der oberste Gott, was ja seiner Stellung als »Vater« in der Götterfamilie und seinem ehrwürdigen Alter entspricht. Als höchster Gott hat er im theologischen System einen höheren Zahlenwert als *Šamaš* und *Ištar* und nimmt in den stereotypen Götteraufzählungen, wo die Reihenfolge *Sin Šamaš*, *Ištar* (Vater, Sohn, Mutter) ebenso feststehend ist wie im Christentum Vater, Sohn, Geist, stets die erste Stelle ein.



Abb. 4. Die babylonische Muttergöttin mit dem Gottessohn. (University Museum of Philadelphia).

Dennoch ist der Sohn, *Šamaš*, als Naturgott hier wie überall auf nordsemi-

---

[1]) *Abba-gina* »Der Alte ist treu«, *Abba-idammiḳ* »Der Alte ist gnädig«, *Abba-ilu* »Der Alte ist Gott«. Siehe Engelbert Huber: Die Personennamen in den Keilschrifturkunden aus der Zeit der Könige von Ur und Nisin (Assyriolog. Bibliothek XXI), Leipzig 1907. Namenliste S. 42—43, Liste der Götternamen S. 167. *Abba* (Der Alte, Greis, Grossvater).

tischem Kulturboden im praktischen Kultus der Hauptgott, hat sich als solcher in viele Teilformen *(Marduk, Ninib, Nabû, Nergal)* und Lokalformen abgezweigt und trägt als sterbender und auferstehender Naturgott auch den Namen *Tamûz*. Er wird als »König«, *Šarru*, und »Herr« *Bel (Baʿal)* aufgefasst, aber wird doch zugleich als »Bruder« *Aḫ* der Menschen bezeichnet. Die Menschen sind ja auch in diesen Texten die Söhne Gottes, aber die stehende Bezeichnung *bukru* »erstgeborener«, die für *Šamaš* und die verschiedenen Differenzierungen des Gottessohnes regelmässig gebraucht wird, drückt das Prärogativ des göttlichen Sohnes aus, er ist zwar wie seine menschlichen Brüder ein Sohn Gottes, aber er ist der »erstgeborene« Sohn Gottes und also »der Erstgeborene unter vielen Brüdern« *πρωτότοκον ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς* Röm. 8^{29} (vgl. Kol. 1^{15}).

Die Muttergöttin *Ištar* hat sich auch in zahlreiche Lokalformen gespaltet. Dass aber diese alle sekundäre Differenzierungen aus der Einen grossen Göttin sind, geht schon aus der Tatsache hervor, dass der Name *Ištar* für jede Göttin verwendet wird und geradezu als Appellativ für »Göttin« gebraucht wird[1]).

---

[1]) C. P. Tiele: Geschichte der Religion im Altertum, 1. Bd., Gotha 1896. 2. Buch: Die Religion in Babylonien und Assyrien, S. 127—216. L. W. King: Babylonian Religion and Mythology. Second Impression, London 1903 (Books on Egypt and Chaldæa, Vol. IV). A. H. Sayce: The religions of ancient Egypt and Babylonia, Gifford Lectures, Edinburgh 1903. Part II, The Religion of the Babylonians, S. 252—501. H. Zimmern in »Die Keilinschriften und das Alte Testament«, 3. Aufl., Berlin 1903, S. 347—643. Alfr. Jeremias: Das Alte Testament im Lichte des alten Orients, 2. Aufl., Leipzig 1906, 2. Kap. S. 76—128. Handbuch der altorientalischen Geisteskultur, Leipzig 1913, 11. Kap. Latenter Monotheismus und göttliche Trias S. 226—233. 12. Kap. Das Pantheon, S. 234—283, und viele Artikel in Roschers Lexikon der Griechischen und Römischen Mythologie. M. Jastrow:

Noch deutlicher tritt diese Dreiheit in den assyrischen Inschriften hervor. Hier begegnet aber in der Regel als Stellvertreter *Sin's* der assyrische Volksgott *Aśur*. Dieser nimmt in den Götteranrufungen regelmässig den Platz *Sin's* ein, erscheint ständig anstatt *Sin* neben *Šamaš* und *Ištar*, wird wie dieser dem alten Ur- und Schöpfergott *Anšar* gleichgesetzt, ist wie *Sin* Gemahl der *Ištar* und Vater des Sohnes, *Ašur-abu-apli* »Ašur ist Vater des Sohnes« lautet ein assyrischer Personennamen. Er ist ferner Vater des Königs und des Volkes, wird wie *Sin* durch einen Stier symbolisiert und stellt also die gleiche mythologische Figur dar. Der Name *Sin* ist allerdings nicht mit *Ašur* völlig identisch. Die beiden Namen in assyrischen Texten verhalten sich zu einander etwa wie *Jahwe* und *Elohim* im Alten Testament. *Sin* ist der universelle Name desjenigen Gottes, der als spezieller Schutz- und Nationalgott der Assyrer den Namen *Ašur* trägt[1]).

Graf Baudissin hat in seinem grossen Werke über die phönizische Götterlehre »Adonis und Esmun« als

---

Die Religion Babyloniens und Assyriens, 1. Bd. Giessen 1905. Paul Dhorme: La religion Assyro-Babylonienne, Paris 1910. Conrad von Orelli: Allgemeine Religionsgeschichte, 2. Aufl., 1. Bd., Bonn 1911. Religion der Babylonier und Assyrer, S. 182—245. Johannes Hehn: Die biblische und die babylonische Gottesidee, Leipzig 1913. Fr. Jeremias in Chantepie de la Saussaye's Lehrbuch der Religionsgeschichte, 3. Aufl., 1, Bd. Tübingen 1905, S. 257—348. — Hugo Prinz: Altorientalische Symbolik, preisgekrönt von der kön. preus. Akademie der Wissensch., 1. Bd., Berlin 1915. Kap. II, Astralsymbole im altbabylonischen Kulturkreise, vgl. auch die Bildermappe zu Jastrows: Die Religion Babyloniens und Assyriens, und Karl Frank: Bilder und Symbole babylonisch-assyrischer Götter (Leipziger semititische Studien II, 2), Leipzig 1906.

[1]) Vgl. E. Schrader: Keilinschriftliche Bibliothek, Bd. 1—2, Berlin 1889—1890. 1. Abteilung, Historische Texte des altassyrischen Reichs, 2. Abteil., Historische Texte des neuassyrischen Reichs. Wallis Budge and L. W. King: Annals of the Kings of Assyria, Vol. 1, London 1902.

Grundlage der vielen phönizischen Götternamen scharfsinnig eine ähnliche Göttertrias erkannt. »Unter den Gottheiten der Phönizier . . . sind es im Grunde nur drei Typen, die wir bestimmt unterscheiden können, ein gebietender männlicher Gott, eine Göttin und ein jugendlicher Gott«. »Jene drei Gestalten oder Typen trugen an den einzelnen Orten verschiedene Namen oder Epitheta[1]) und wurden dann bei Übertragung von einer Kulturstätte auf die andere als verschieden von den ursprünglichen Gottheiten des Ortes angesehen.« Natürlich sind bei den Phöniziern wie bei anderen Semiten nicht alle Götternamen begrifflich durchsichtig, aber »könnten wir die Vorstellungen ermitteln, die den über jene Dreiheit überzähligen Gottheiten zugrunde liegen, so würden sie wahrscheinlich alle ebenso nur als Variationen oder Abzweigungen eines von den drei verschiedenen Typen zu erkennen sein«. Es liegt in der Natur der Sache, dass auch bei den Phöniziern die weibliche Gottheit am leichtesten zu erkennen ist. Von den beiden männlichen Gottheiten *Esmun* und *Ba'al* ist der letzte, wie Baudissin richtig erkannt hat, »wenigstens für das Verhältnis zu den Verehrern«, d. i. im praktischen Kultus, der Hauptgott geworden. Er wird nämlich als »König«, *Milk*, gedacht, heisst als solcher der »Herr« *Ba'al*, *Adon*, trägt aber auch den Namen *Šamaš* und ist, wie man längst erkannt hat, mit dem babylonischen Gottessohn *Šamaš* identisch, der ja auch als »König« *Malik*, *Šarru* aufgefasst wird und den Namen »Herr« *Ba'al (Bel)* führt[2]).

---

[1]) In Sidon: *Esmun — Ba al — 'Aštart*, in Byblos (Gebal): *El — Adon — Ba'alat*, in Karthago: *Esmun — Ba'al Ḥaman — Tanit*. Über diese karthageniensische Götterdreiheit, die mit der Trias des Mutterlandes identisch ist, handelt schon Philippe Berger: La Trinité Carthaginoise, mémoire sur un bandeau trouvé dans les environs de Batna (Extrait de la Gazette archéologique, année 1880), Paris 1880.

[2]) *Ba'al* als *nomen divinum* bedeutet nicht, wie vielfach ange-

»Deutlicher als der Typus dieses Gottes ist ausgeprägt der Charakter einer Göttin, die unter vielen verschiedenen Namen immer dieselbe zu sein scheint.« Am häufigsten kommt sie unter dem Namen *ʿAštart* vor. »An bestimmten Orten trägt sie andere Namen oder Bezeichnungen, so mehrfach den Namen *Anat*, in Byblos *Baʿalat*, in der Periode der Amarna-Briefe vereinzelt *Aširat*. Im Alten Testament werden die verschiedenen Formen in dem Plural *Aštarot* zusammengefasst.«

Diese Göttin, die auch den einfachen Namen *Ilat* »Göttin« trägt, wurde als Mutter aller lebenden Wesen und überhaupt als »Muttergöttin« verehrt. »Ihre ältesten bildlichen Darstellungen bringen den Charakter der gebärenden und nährenden Mütterlichkeit deutlich zum Ausdruck. In der besondern Gestalt der karthagischen *Tanit* führt die Göttin das Prädikat »Die grosse Mutter«.« Sie wurde wohl ursprünglich als Mutter des jugendlichen Gottes gedacht, denn »sie ist im letzten Grund identisch mit der babylonisch-assyrischen *Ištar*«[1]).

---

nommen wird, »Besitzer«, «Inhaber von etwas«, sondern wie die Parallelnamen *Malik* »König« und *Adôn* »Herr, Herscher« zeigen, Herr in allgemeinem Sinne. *Adôn* ist eine sprachliche Variante desselben Namens, ist aber nur im Wortschatz der Phönizier und Hebräer belegt. So schon richtig E. Blix: De vigtigste Udtryk for Begreberne Herre og Fyrste i de semitiske Sprog. Dissertation. Kristiania 1876, S. 7—16, (Adon, Baʿal) S. 37—42 (Malik). J. G. Frazer: Adonis, Attis, Osiris, The Golden Bough, 3. ed., Part 4, London 1907, S. 13. Baudissin: Adonis und Esmun, Leipzig 1911, S. 28. Dass die Namen *Malik (Šarru)*, *Baʿal (Adon)* und *Šamaš* diesselbe Gottesgestalt bezeichnen geht schon aus Personennamen hervor.

[1]) Wolf Wilhelm Graf Baudissin: Adonis und Esmun. Eine Untersuchung zur Geschichte des Glaubens an Auferstehungsgötter und an Heilgötter, Leipzig 1911, S. 15—19. Angezeigt von M. J. Lagrange in Revue biblique internationale. Nouv, série 9, Paris-Rome 1912, S, 117—127. Zu den phönizischen Göttern vgl. man Fr. Münter: Religion der Karthager, Kopenhagen 1816, 2. Aufl., ibid. 1821. F. C.

Baudissin begnügt sich also nicht mit der gewöhnlichen oberflächlichen Aufzählung und Registrierung der Götternamen, die nur als Stoff- und Materialsammlung bezeichnet werden kann, sondern macht — ähnlich wie Usener in der klassischen Religionswissenschaft mit seinen »Götternamen« — einen energischen Versuch, zu denjenigen mythischen Gestalten, zu den göttlichen Personen vorzudringen, die Träger der vielen Namen sind[1].

Movers: Die Phönizier, 1. Bd. Untersuchungen über die Religion und die Gottheiten der Phönizier, Bonn 1841. Paul Scholz: Götzendienst und Zauberwesen bei den alten Hebräern und den benachbarten Völkern, Regensburg 1877. Fr. Baethgen: Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte, Berlin 1888, S. 16—65. C. P. Tiele: Geschichte der Religion im Altertum, Bd. 1, Gotha 1896, 3. Buch, 4. Kap., S. 260—289. Eduard Meyer: Artikel »Phœnicia« in Cheyne and Black's Encyclopædia Biblica, Vol. 3, London 1902, § 10—15, Sp. 3740—3752 und die Artikel *El (Esmun)*, *Baʿal (Moloch, Melḳart)* und *ʿAstarte* in Roschers Ausführliches Lexikon der Griechischen und Römischen Mythologie. Marie-Joseph Lagrange: Études sur les religions Sémitiques, 2. edit. Paris 1905, Chap. 2, Les dieux, S. 70—118, Chap. 3, Les déesses, S. 119—140, Chap. 11, Les mythes phéniciens, S. 396—437. Le P. Hugues Vincent: Canaan d'après l'exploration récente (Études Bibliques), Paris 1907, Chap. II, Les lieux de culte en Canaan, S. 90—151, Chap. III, Idoles, objets cultuels et pratiques religieuses, S. 152—204. Friedrich Jeremias in Chantepie de la Saussaye's Lehrbuch der Religionsgeschichte, 3. Aufl., 1. Bd., Tübingen 1905, Kanaanäer, Syrer und Phönizier, § 24—32, S. 348—383. Conrad von Orelli: Allgemeine Religionsgeschichte, 2. Aufl., 1. Bd., Bonn 1911. C. II. Religion der Phönizier, Kanaaniter, Karthager, S. 245—269. René Dussaud: Notes de Mythologie Syrienne, II—IX, Paris 1905. VI. Le pantheon Phenicien, S. 131—155. VII. Milk, Moloch, Melqart, S. 156—161.

[1]) Unrichtig ist dabei die Identifizierung von *Adon* und *Esmun*. Die Übertragung der Adonismythe auf Esmuṇ ist nur in späten unzuverlässigen klassischen Angaben belegt und hat keine Parallelen in der Mythologie der anderen Semiten. Baudissin begeht hier denselben Fehler als seinerzeit Movers (Die Religion der Phönizier, Bonn 1841) und neulich auch R. Dussaud (Notes de mythologie Syrienne, II—IX, Paris 1905), Philo Byblius und andere späte Autoren als primäre Quel-

Eine weitere fundamentale Bedeutung hat seine Arbeit darin, dass er, im Gegensatz zu den gewöhnlichen Babylonisierungsversuchen der alttestamentlichen Religion, bedeutsame Parallelen zwischen dem hebräischen Gott *Jahwe (Jahu)* und dem phönizischen *Esmun* konstatiert hat. In der Tat sind die beiden Gestalten von Haus aus identisch. *Jahwe* trägt nämlich wie *Esmun* und *Sin* den universellen gemeinsemitischen Namen *El (Elohim)* »Gott« und wird als »Vater« *Ab* und alter Mann (Dan. 7[13]) gedacht. Wie *Esmun-Asklepios* ist er Heilgott mit der Schlange als heiliges Tier (Num. 21[4—9], 2. Kön. 18[4]) und wird wie *Sin* durch einen Stier symbolisiert (Exod. 32[4], 1. Kön. 12[28]). Da nun weiter bei den vorexilischen Hebräern, wie die hebräischen Personen- und Ortsnamen sowie die alttestamentlichen historischen und prophetischen Schriften übereinstimmend bezeugen, neben *Jahwe (Jahu)* auch *Baʿal* und *ʿAštart* verehrt wurden, so finden wir also bei den Hebräern die gleiche Trias wie bei den Phöniziern, eine Tatsache die den nicht wundern kann, der weiss, wie eng verwandt die beiden Nachbarvölker sind. *Baʿal* trägt bei den Hebräern die gleichen Epitheten wie bei den Phöniziern. Er wird auch hier als *Melek (Molok)* »König« oder als *Adôn* »Herr« werehrt und ist

---

len zu betrachten. Schon Ed. Meyer hat vor einem solchen Verfahren gewarnt (Roschers Lexikon der griechischen Mythologie, Bd. 1. Artikel *Esmun*, Sp. 1385—86). Solche Quellen dürfen nur dann verwertet werden, wenn sie mit semitischen zuverlässigen Angaben übereinstimmen. *Esmun* wird bei den Phöniziern, wie Lagrange richtig erkannt hat (Revue biblique, 1912, S. 217 ff.), nicht als Jüngling, sondern als alter Mann gedacht, denn er wird von den Griechen mit *Asklepios* identifiziert und ist mit dem phönizischen Gott *El (Kronos, Saturn)* identisch, der in Karthago »der Alte« genannt wurde. Augustin: De consensu Evangelistarum, Liber I Cap. 23, § 36. Fr. Münter: Religion der Karthager, Kopenhagen 1816, S. 10. Dieser alte Gott (*El — Esmun*) ist Vater des jungen Gottes *Šamaš-Baʿal* (*Ζευς Βηλος*).

mit *Samaš* identisch (Hos. Kap. 2), dem in Palästina wie anderswo bei den Nordsemiten das Pferd heilig war (1. Kön. 23^{11})[1]. *ʿAštart* wurde auch hier als Himmelskönigin (Jerem. 7^{18}, 44^{17-19}) und — wie die ausgegrabenen, im Alten Testament oft erwähnten, *ʿAštart*-bilder zeigen — als Muttergöttin verehrt. Über die Familienbeziehungen zwischen *Jahwe*, der Muttergöttin und dem jüngeren Gott ist natürlich im Alten Testament jede direkte Überlieferung unterdrückt. Aus den Personennamen und aus dem Niederschlage der Mythen in Sagen, Kultus und der religiösen Bildersprache ersehen wir aber, dass auch bei den Hebräern die Muttergöttin die Gemahlin, und der jüngere männliche Gott der erstgeborene Sohn *Jahwe's* war.

Natürlich tragen diese drei Gottheiten bei den Hebräern wie bei den Phöniziern an den einzelnen Orten verschiedene Namen und Epitheten, die Quellen lassen uns aber auf hebräischem Boden im Stiche, da die Ausgrabungen hier bisher äusserst wenig epigraphisches Material zutage gefördert haben. Neulich hat aber ein ägyp-

---

[1]) Der *Baʿal- Melek*dienst bei den vorexilischen Hebräern ist bekannt genug. Dass beide Götter identisch waren und verschiedene Manifestationen des *Šamaš* darstellten, ist ebenfalls schon längst erkannt. Siehe z. B. P. Scholz: Götzendienst und Zauberwesen bei den alten Hebräern, Regensburg 1877, § 14, S. 137—170. Der westsemitische Baʿal, S. 137—170, § 18 Moloch, S. 182—197 (195). (Eerdmans: Melekdienst en Vereering van Hemellichamen in Israels Assyrische Periode, 1891 ist mir leider nicht zugänglich). *Adôn (Tammuz)* als altisraelitischer Gott und Adoniskult ist aber auch belegt (Amos 8^{10}, Jesaja 17^{10-11}, Ezek. 8^{14}), vgl. G. Kerber: Die religionsgeschichtliche Bedeutung der hebräischen Eigennamen, Freiburg in B. 1897, II, *Melek*, *Baʿal* und *Adôn* in israelitischen Eigennamen, S. 37—58. Baudissin: Studien zur semitischen Religionsgeschichte, Heft 1, 1876, S. 302. Adonis und Esmun, 1911, S. 87—93, S. 108—111, S. 169—173. J. G. Frazer: The Golden Bough. 3. edit., Part IV Adonis Attis Osiris, London 1907, S. 14—18.

tischer Fund über die hebräische Volksreligion im 5. Jahrhundert ein unerwartetes Licht geworfen und — jedenfalls von Einem Orte — uns die lokalen Namen der erwähnten Götter überliefert. In der Stadt Elephantine, an der Südgrenze Ägyptens, hat man nämlich eine Sammlung Papyri gefunden, die von einem »jüdischen Heere« d. h. einer jüdischen Militärkolonie herrühren. Aus diesen Dokumenten ersehen wir, dass die vorexilischen Juden wirklich, wie die biblische Literatur berichtet, neben *Jahu* noch zwei andere Gottheiten verehrten. Sie hatten mit der Erlaubnis der ägyptischen Regierung einen Tempel für ihren Nationalgott *Jahu*[1]) gebaut, und in den Tempellisten über die Opferabgaben wird die Tempelsteuer zwischen drei hebräische Götter verteilt. Die Namen dieser Gottheiten lauten *Jahu, 'šm-bet'el* und *ʿAnat-bet'el.*

Dass die weibliche Gottheit, die Genossin *Jahu's*, zuletzt genannt wird, stimmt mit der gewöhnlichen semitischen Praxis; sie ist eine Lokalform der kananäischen Muttergöttin, die unter dem Namen *ʿAnat* auch sonst bei den Hebräern und bei den Phöniziern vorkommt. Über *'šm* sind viele Hypothesen aufgestellt, aber der Name ist vorläufig dunkel. *Bet'el* kommt in diesen Texten als Gottesname vor, und solche zusammengesetzten Götternamen sind bei den Nordsemiten nicht selten (vgl. hebr. *ʿAnat-Jahu* »ʿAnat des Jahu«, phönizisch *Ešmun-ʿAštart* »Ešmun der ʿAštart(e)«, aram. *Atar-gatis* »ʿAttar (Aštarte) des (Gottes) ʿAte« u. s. w.[2])

---

[1]) Neben der gewöhnlichen Form *Jahwe*, die schon in der Mesainschrift (9. Jahrh. v. Chr.) belegt sein soll und regelmässig im Alten Testament gebraucht wird, kommt in Personennamen häufig die Form *Jahu (Jaho)* vor. Diese Form wird in den Elephantine-Texten ständig benutzt.

[2]) Vgl. Eduard Sachau: Aramäische Papyrus und Ostraka aus einer jüdischen Militärkolonie zu Elephantine. Altorientalische Sprachdenkmäler des 5. Jahrh. v. Chr., Leipzig 1911. A. Ungnad: Aramäische Papyrus aus Elephantine, Leipzig 1911. Eduard Meyer: Der

Auch bei den Aramäern treffen wir dieselben drei göttlichen Personen. Der aramäische Götterkreis liegt in vielen Schattierungen vor, und zusammenfassende Arbeiten — ähnlich wie Baudissins Werk über phönizische Götter — fehlen auf diesem Gebiete noch, aber dennoch lassen dieselben drei Gottheiten sich hier leicht belegen. Tertullian (um 200 n. Chr.) kennt oder nennt allerdings nur eine weibliche aramäische Gottheit *Atargatis*[1]), Macrobius, der im 5. Jahrh. n. Chr. schrieb, aber ältere Quellen benutzt hat, weiss aber, dass diese *Atargatis* einem männlichen Hauptgott *[H]adad* untergeordnet ist, und dass diese beiden Gottheiten unter einer Menge von Namen verehrt werden[2]), und Lucian endlich (2. Jahrh. n. Chr.), der in einer aramäischen Provinz geboren und aufgewachsen war und, wie er selbst mitteilt, in seiner Jugend den heidnischen Kultus im berühmten Tempel zu *Hierapolis (Bambyke)* mitgemacht hatte, erzählt, dass im Inneren des Tempels die Bilder zweier Gottheiten standen, die, obwohl Lucian nicht ihre aramäischen Namen nennt, nach der ganzen Beschreibung nur *Hadad* und *Atargatis* sein können, d. h. die aramäische Vatergestalt und die Muttergöttin,

---

Papyrusfund von Elephantine, 2. Aufl., Leipzig 1912. Die jüdische Volksreligion in Jerusalem und in Elephantine, S. 38—67. Hedwig Anneler: Zur Geschichte der Juden von Elephantine. Dissertation. Bern 1912, 3. Kap. 4. Die Religion, S. 77—91. A. van Hoonacker: Une communauté Judéo-Araméenne à Élephantine en Égypte, aux VI[e] et V[e] siècles av. J.-C. (The British Academy. Schweich Lectures), London 1915. Lecture III, S. 67—85. Hubert Grimme: Die Jahotriade von Elephantine. Orientalistische Literaturzeitung, 15. Jahrg., 1912, Sp. 11—17. M. Lidzbarski: Ephemeris für Semitische Epigraphik. III. S. 246—250. R. Muus: Der Jahutempel in Elephantine. Zeitschr. für die alttestam. Wissensch., 36. Jahrg., 1916, S. 85—90.

[1]) Ad nationes, liber 2 cap. 8: Quanti sunt, qui norint, visu vel auditu *Atargatim* Syrorum.

[2]) Macrobius (ed. Fr. Eyssenhardt, Lipsiæ 1893) Saturn. lib. 1 cap. 23, 18, S. 127.

weshalb auch Lucian sie *Zeus* und *Hera* nennt. Beide sind sitzend dargestellt, *Hadad* auf Stieren, *Atargatis* auf Löwen. »Zwischen diesen beiden steht ein anderes goldenes Bild, das von den übrigen Statuen ganz und gar verschieden ist.«[1]) Hier haben wir also auf semitischem Boden, wie in Ägypten und Kleinasien (siehe Abb. 1 und 2), alle drei göttlichen Personen zusammen plastisch dargestellt, indem das dritte Bild offenbar den Gottessohn vorstellte[2]).

Diese Trias begegnet uns in aramäischen Inschriften unter verschiedenen Namen. In der altaramäischen Inschrift aus *Teima* in Nordarabien (5. Jahrh. v. Chr.) treffen wir z. B. die Götter *Ṣalm, Šin-galla* und *Ašira* und in den beiden Inschriften aus *Nêrab* bei Aleppo (7. Jahrh. v. Chr.) beziehungsweise *Šahar, Nikal, Nušk* und *Šahar, Šamaš, Nikal* und *Nušk*, wo *Šamaš* und *Nušk* wie *Jahwe* und *Elohim*, oder *Hadad* und *El* und überhaupt häufig in solchen Götteraufzählungen[3]) zwei Namen oder Erschei-

---

[1]) Lucian: De dea Syria 1, 60, 31—32, 33: Über Lucian als Quelle vgl. man Baudissin: Die Quellen für eine Darstellung der Religion der Phönizier und der Aramäer. Archiv für Rel.wissensch. Bd. 16, 1913, S. 414—418.

[2]) Baethgen: Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte, Berlin 1888, S. 72—74.

[3]) Vgl. die verschiedenen Namen für Eine Gottheit in südarabischen (sabäischen und katabanischen) Götteranrufungen (D. Nielsen: Die südarabische Göttertrias, in Mélanges H. Derenbourg, Paris 1909, S. 187—195. Der sabäische Gott *Ilmuḳah*, in Mitteil. der vorderasiatischen Gesellschaft, 14. Jahrg., 1909, Heft 4. Die südarabischen Götter, S. 50—60), die sabäische Inschrift Glaser 1546 (Hofmuseum Nr. 5) bei D. H. Müller: Südarabische Alterthümer im kunsthistor. Hofmuseum, Wien 1899, S. 18—19, und die Namen *Bêḥer* und *Medr* für Eine Gottheit in aksumitischen Götteranrufungen. Siehe D. Nielsen: Die äthiopischen Götter, ZDMG Bd. 66, 1912, S. 590—494. Enno Littmann: Deutsche Aksumexpeditiou. Bd. 4, Berlin 1913, Nr. 6, 7 und Nr. 10. D. Nielsen: ZDMG Bd. 68, 1914, S. 714. Auch in den babylonischen Götteraufzählungen ist diese Erscheinung wohlbekannt.

scheinungsformen desselben Gottes sind. Es handelt sich auch hier stets um zwei männliche und eine weibliche Gottheit. In den nabatäischen Inschriften dominiert dieselbe Dreiheit unter arabischen Namen *(Hubal, Dušara, Allat).* Der Hauptgott ist hier als Naturgott und König, wie stets auf nordsemitischem Kulturboden, der Sohn, mag er nun, wie bei den südlichen Nabatäern, *Dušara* oder, wie bei den hauranitischen Nabatäern und in Palmyra, *Baʿal šamin* heissen[1]).

Die Götterdreiheiten, welche die Spezialforschung überall auf nordsemitischem Kulturboden konstatiert hat, sind einander so ähnlich, dass es sich — was auch die Namen und Bilder dieser Göttergestalten beweisen — um Eine Dreiheit in verschiedenen Lokalformen handeln muss. Dass der westsemitische *Baʿal* und die westsemitische *ʿAštart* mit dem babylonischen *Baʿal (Bel)* und der babylonischen *Ištar* identisch sind, hat man längst erkannt[2]). Als Naturgötter stellen sie überall die gleichen Naturerscheinungen dar, sie stimmen im Wesen und Charakter überein, werden in der gleichen äusseren Gestalt dargestellt und tragen die gleichen Namen. Der Gottes-

---

[1]) Corpus inscriptionum semiticarum. Pars secunda. Inscriptiones aramaicæ. M. Lidzbarski: Handbuch der nordsemitischen Epigraphik nebst ausgewählten Inschriften, I Text, Weimar 1898, S. 440—483. A. Cooke: A Text-book of North-Semitic inscriptions, Oxford 1903. Aramaic. S. 159—340, Nr. 61—147. Über aramäische Götter handeln Baethgen, Tiele, Lagrange, Fr. Jeremias und Orelli in den S. 109 Anm. 1 genannten Werken, über nabatäische Götter Robertson Smith: Kinship and Marriage in early Arabia, New Edition, London 1903, S. 298—306, Additional Note E. Mother and Son as associated Deities. G. Dalman: Petra und seine Felsheiligtümer, Leipzig 1908. Die Religion der Nabatäer, S. 49—63.

[2]) Siehe z. B. schon C. P. Tiele: Geschichte der Religion im Altertum. Deutsche Übersetzuug. 1. Bd. Gotha 1896. 3. Buch 2. Kap. Das Gemeinschaftliche in den Religionen Vorderasiens, S. 229—244.

sohn wird stets als Kind oder junger Mann dargestellt, wird als Hauptgott und König gedacht und heisst deshalb überall »König«, *Malik*, *Šarru* oder noch häufiger »Herr«, *Baʿal*, *Adôn*. Die Muttergöttin wird überall als eine junge Frau gedacht und vorgestellt und heisst überall *ʿAštart (Ištar)*. Da nun auch die gleichen Mythen von diesen göttlichen Personen überall wiederkehren, so kann an der ursprünglichen Identität nicht gezweifelt werden.

Aber auch die erste Person in der göttlichen Dreiheit ist überall die gleiche. Als Naturgott ist er überall dieselbe Himmelserscheinung *(Sin, Jareaḥ, Šahar)* und wird deshalb stets durch einen Stier oder durch eine Schlange symbolisiert. Er ist überall Stammvater und Volksgott und wird deshalb als Stammesältester[1]) und alter Mann

---

[1]) Wie in diesem Kulturkreise der Vater als Naturgott in Macht und Bedeutung dem Sohne weichen muss, so tritt er auch als soziale Autorität d. h. als Ältester vor dem göttlichen König zurück. Der Älteste verschwindet aber hier nicht, sondern behauptet noch in der persischen und nachchristlichen Zeit seine Würde neben dem König, das Amt geht aber allmählich von einer politischen zu einer religiösen Würde über bei dem altchristlichen »Ältester«, *Presbyter* und katholischen »Vater« *Papst (papas, popo)*. Otto Seesemann: Die Ältesten im Alten Testament. Dissertation, Leipzig 1895, S. 57, Schlussergebnis: »Die Ältesten scheinen ursprünglich Familienhäupter zu sein. Auch nach der Einwanderung in Kanaan behalten sie in den einzelnen Ortschaften ihr Ansehen ... Durch das Königtum werden die Ältesten in den Hintergrund gedrängt, was besonders in den Hauptstädten bemerkbar ist, während sich auf dem flachen Lande und in kleineren Städten die Ältesten in alter Weise erhalten ... Mit dem Aufhören des Königtums aber tritt die alte Geschlechtsverfassung wieder hervor, bis wir in nachexilischer Zeit die Ältesten als oberste Behörde an der Spitze der jüdischen Gemeinde stehen sehen.« Wolf Wilhelm Graf Baudissin: Die Geschichte des alttestamentlichen Priesterthums, Leipzig 1889, VIII Geschichtliches Ergebnis (S. 262, 272, 289). Eduard Meyer: Die Entstehung des Judenthums, Halle 1896, S. 132—135. Derselbe: Die Israeliten und ihre Nachbarstämme, S. 96—97, S. 120, S. 504—505.

dargestellt. Er wird stets als Vater oder Schöpfer aller lebendigen Wesen verehrt, und wird bei jedem Volke als der mythische Urvater des Volkes, von dem die ganze Nation ihre Herkunft ableitet, gedacht. In dieser Eigenschaft wird er dann vielfach mit dem Volke selbst identifiziert, trägt wie bei den Assyrern geradezu den Namen des Volkes, und stellt in seiner Person eine Verkörperung des Volksgeistes dar. Diese Nationalisierung erklärt die verschiedenen Namen *Nanar*, *Aśur*, *Eśmun*, *Jahu*, *Hadad*, die er bei jedem Volke führt. Er ist aber wie die beiden anderen Gottheiten ursprünglich ein universeller gemeinsemitischer Gott, der ja auch universelle Namen trägt *(El, Sin)*, eine Gottheit, die wie die beiden anderen mytischen Figuren von allen Nordsemiten unabhängig von Nationalität verehrt wird.

Wir finden also bei allen Nordsemiten die gleiche Götterdreiheit und den gleichen Hauptgott, die wir soeben an der Hand der überlieferten altsemitischen Personennamen konstatiert haben. Ein Unterschied innerhalb der nordsemitischen Götterlehre liegt nur darin, dass in späterer Zeit, wie die Inschriften und Personennamen ausweisen, bei den Phöniziern und Hebräern die Naturseite der Götter, die bei den alten Babyloniern stark dominiert, mehr zurücktritt, und die menschliche etisch-persönliche Seite stärker betont wird.

Der Versuch diese Göttergestalten auch in den alten südsemitischen Inschriften zu finden, hat lange keinen Erfolg gehabt. An Material fehlt es allerdings nicht. Die literarische Überlieferung lässt uns freilich fast völlig im Stiche, aber von verschiedenen Gegenden in Nordarabien,

Südarabien und Abessinien besitzen wir vom 1. Jahrtausend vor Chr. und von den ersten nachchr. Jahrhunderten über 7000 Inschriften. Das Studium dieser wichtigen Denkmäler steht aber noch in den ersten Anfängen, die Forschung hat sich bisher hauptsächlich darauf konzentrieren müssen die philologischen Schwierigkeiten zu überwinden. Zweitens wirkt auch hier derselbe fragmentarische, separatistische Spezialismus, der überall in der semitischen Religionswissenschaft so unheilvoll gewirkt hat. Man arbeitet gewöhnlich innerhalb den engen Grenzen einer einzelnen lokalen Quellengruppe und macht keinen Versuch, die dort vorgefundenen Götter und Götternamen in Beziehung zu anderen semitischen Göttern zu setzen. Endlich nimmt man gewöhnlich an, dass die Araber keine Mythologie gehabt haben und führt als einziges sicheres Beispiel arabischer Mythologie den *ḳaus ḳuzaḥ* »den Bogen des Gottes Kuzah« d. h. den Regenbogen, an. Die zu Gebote stehenden Quellen sind nämlich an Mythologie ziemlich mager, indem sie uns fast ausschliesslich Götternamen bieten, und so hat die Vergleichung zwischen nord- und südsemitischer Götterwelt sich bisher darauf beschränkt, einige gemeinsame Götternamen nachzuweisen, und auf diese Weise kommt man nicht weit.

Der Gottesname *Il (Ilah)* kommt in südsemitischen Personennamen ausserordentlich häufig vor und ist auch sonst in diesen Inschriften belegt, aber dieses Wort wird auch in appellativischem Sinne als Gattungswort für jeden Gott überhaupt gebraucht, und viele Gelehrte bezweifeln daher die Existens eines Gottes, der diesen Namen führt. *Sin*, der in babylonischen Inschriften eine so dominierende Rolle spielt und wohl etliche tausend mal vorkommt, ist in diesem Kulturkreise nur ein paar mal belegt (siehe S. 87), und die nationalen Sondernamen

desselben Gottes *(Nanar, Ašur, Hadad, Ešmun, Jahu)* kommen natürlich ausserhalb der betreffenden Nation nicht vor. Der Name *Ištar-ʿAštart* findet sich wohl bei allen Südsemiten, aber nur als Name einer männlichen Gottheit, wie umgekehrt nordsemitisches männliches *Šamaš* auf südsemitischem Kulturboden als Name der Muttergöttin auftritt. *Baʿal* als Gottesname, *nomen divinum*, kommt auf südsemitischem Kulturboden nirgends vor, und *Malik* als *nomen divinum* ist erst vor kurzem hier konstatiert worden (Siehe S. 97 Anm. 1, S. 90 Anm. 1).

Ein ganz anderes Bild bekommen wir aber, wenn wir zunächst nicht die Namen der Götter, sondern die göttlichen **Gestalten**, die mythischen Figuren selbst, ins Auge fassen. Wenn wir die vielen Götternamen auf die zugrundeliegenden mythischen Gestalten zurückführen, dann finden wir, wie der Verfasser in früheren Abhandlungen ausgeführt hat, bei den Südarabern wie bei den Nordarabern und in modifizierter Form auch bei den semitischen Äthiopen, die gleichen drei mythologischen Personen, Vater, Sohn, Mutter, die wir bei den Ägyptern, bei den kleinasiatischen Völkern, bei den Hittitern und Armeniern, bei den Persern und soeben auch bei den verschiedenen nordsemitischen Völkern konstatiert haben. Diese Götterfamilie tritt sogar hier schärfer hervor als bei den Nordsemiten, denn auf nordsemitischem Kulturboden haben fremde Kultureinflüsse, besonders von den grossen Kulturzentren in Ägypten und Babylonien, viele nichtsemitische Götter ins Pantheon eingeführt, und die höhere Kultur hat überhaupt eine mehr komplizierte Mythologie und in mehreren Fällen aus dem Einen Gott durch Spaltung des Gottesbegriffes eine Vielheit von Göttern geschaffen. In der primitiven südsemitischen Kultur begegnen uns eine geringere Anzahl von Götternamen und auf allen Punkten weit einfachere Verhältnisse.

Man weiss, wie ängstlich man sich im Altertum bemühte in Götteranrufungen alle Götter zu nennen, aber bei den verschiedenen südarabischen Völkern wurden in den Götteranrufungen nur die in Rede stehenden drei göttlichen Personen erwähnt, und alle südsemitischen Götternamen, die uns irgendwie verständlich sind, lassen sich auf diese Dreiheit zurückführen[1]).

Die Spezialforschung hat also auch in diesem Kultur-

---

[1]) Von Anfang an hat die Forschung hier mit Triaden gerechnet, Hommel, dem der Verfasser in seiner »Altarabische Mondreligion«, Strassburg 1904, S. 19—48 (Vier- und dreifacher Gottesbegriff) teilweise gefolgt ist, fand aber im südarabischen Götterkreis vier Gottheiten. Spätere Untersuchungen haben jedoch ergeben, dass man bei sämmtlichen Südsemiten über die Dreiheit nicht hinauskommen kann. Siehe: Ditlef Nielsen: Die südarabische Göttertrias in »Mélanges Hartwig Derenbourg« (Recueil de travaux d'erudition dédiés à la memoire d'Hartwig Derenbourg par ses amis et ses élèves), Paris 1909, S. 187—195. Der sabäische Gott Ilmukah in »Mitteil. der vorderasiat. Gesellsch.«, 14. Jahrg. 1909, Heft 4, besonders »Die südarabischen Götter« S. 50—60. Der semitische Venuskult ZDMG, Bd. 66, 1912, S. 469—472. Die äthiopischen Götter, ibidem, S. 589—600, Gemeinsemitische Götter, Actes du IVe Congrès international d'histoire des religions. Leide 1913, S. 113—115, in ausführlicher Form in Oriental. Litteraturzeitung, 16. Jahrg. 1913, Nr. 5—6, Sp. 200—204, 241—249. Anzeige von Nils Nilssons: Études sur le culte d'Ichtar, ZDMG, Bd. 67, 1913, S. 379—383. Deutsche Aksum-Expedition ZDMG, Bd. 68, 1914, S. 705—718 (Anzeige). Über die nordarabischen Götter in »Orientalistische Studien« Fritz Hommel zum sechszigsten Geburtstag gewidmet, 1. Bd. Mitteil. der vorderasiat. Gesellsch. 21. Jahrg. 1916, S. 253—265. Carlo Conti Rossini: Principi di diritto consuetudinario dell' Eritrea, Roma 1916, S. 36—38. Alterazioni del cristianesimo in Abissinia: »I Semiti d'Etiopia già avevano una specie di trinità divina, composta di *Mahrem*, *Behêr* o *Meder*, e *Astar*, de' quali il primo sembra rappresentasse il Dio Lunare per eccellenza, il secondo la terra, che in Aksum sostituiva la Dea Solare imperante nel Pantheon sud-arabico, e il terzo il Dio dell' astro Venere o il cielo, avendo — pare — il primo posto di padre, il secondo quello di madre e il terzo quello di figlio. La Trinità Christiana sostituivasi alla triade pagana.«

kreise dieselbe Göttertrias konstatiert, und die äussere Gestalt der drei göttlichen Personen ist — mit einigen Modifikationen — ungefähr dieselbe.

Der Vater trägt wie bei den Nordsemiten den ziemlich farblosen Namen *Il* »Gott«, als Naturgott heisst er aber *Sin (Šahar, Waraḫ)* und als Haupt der Götterfamilie *Ab* oder *ʿAmm* »Vater«. In dieser Eigenschaft wird er als Stammesältester und alter Mann gedacht und führt deshalb den Namen *Kahil* »Der Alte«[1]), als alter Mann ist er »der Weise«, wie die Beinamen *Ḥukm*, *Ḥakim* und wahrscheinlich auch *Nahi* besagen.

Der Sohn heisst als Naturgott *ʿAṯtar* und wird, wie es scheint, als kleines Kind aufgefasst, denn der arabische *ʿAṯtar*, *φωσφόρος*, wird unter dem Namen *Aziz* in lateinischen Inschriften stets als *puer* bezeichnet und in einer palmyrenischen Inschrift als kleiner nackter Knabe dargestellt. Wenn er in derselben Inschrift als *ilâha ṭâba wa-raḥmâna* »der gute und barmherzige Gott« und in lateinischen Inschriften als *deus bonus* bezeichnet wird, so verstehen wir, dass er in Nordarabien gewöhnlich

---

[1]) Enno Littmann hat in mehreren nordarabischen Inschriften richtig diesen Gottesnamen erkannt (Zur Entzifferung der thamudenischen Inschriften, Mitteil. der Vorderasiat. Gesellsch., 9. Jahrg. 1904, Heft 1, S. 75—77. Dieselbe Gottesbezeichnung kommt aber auch in südarabischen Inschriften vor. In der Inschrift Hal. 237 aus der ehemaligen minäischen Hauptstadt, mitgeteilt in Hommels »Südarabische Chrestomathie«, München 1893, S. 97, werden z. B. *ršwj khl-n* »Priester des (Gottes) *Kahil*« erwähnt (vgl. Glas. 299[4], Südarabische Chrestomathie, S. 116, Fr. Hommel: Grundriss der Geographie und Geschichte des alten Orients, 1. Hälfte, München 1904, S. 136). *Kahil* bedeutet im Arabischen stets »alt«, das äthiopische *kehela* »mächtig« hat sich aus der Grundbedeutung »alt« entwickelt und kann in arabischen Inschriften nicht in Frage kommen. »Der Alte« als Gottesnamen ist ja auch bei den Nordsemiten belegt (siehe S. 105, 111, 117). Der betreffende Gott wird hier auch als alter Mann dargestellt.



unter dem Namen »der barmherzige« *Ruḍa*, *Munʿim* verehrt wird[1]).

Die Mutter ist als Naturgott *Šams*, als Gattin des Hauptgottes, des *Il*, trägt sie den einfachen Namen *Ilat* »Göttin« und als Mutter des Gottessohnes, des *ʿAṯtar*, heisst sie *Umm-ʿAṯtar* »Mutter des *ʿAṯtar*«. Sie wird, wie es scheint, etwas älter als die nordsemitische Muttergöttin gedacht, etwa wie die klassische *Hera (Juno)*[2]), während *Ištar-ʿAstart* als ganz junge Frau mehr der klassischen *Aphrodite (Venus)* entspricht.

Es zeigen sich also in der äusseren Auffassung des Gottessohnes und der Muttergöttin zwischen nord- und

---

[1]) J. H. Mordtmann: Mythologische Miscellen ZDMG Bd. 32, 1878, S. 564—569, S. 565: *deo bono puero [p]osphoro, bono puero, deo Azizo bono p[uero posphoro conserva]tori* M. Sobernheim: Palmyrenische Inschriften, Beiträge zur Assyriologie, Bd. 4, 1902, Nr. 7, S. 211 —214 (Die Photographie des oben erwähnten Bildes ist leider hier sehr undeutlich). Clermont-Ganneau: Recueil d'archéologie oriéntale, Tome 4, 1901, § 29, Le dieu *Monimos*, S. 165—167, § 37, Un néocore palmyrénien du dieu *ʿAzîzou*, S. 203—206, S. 404. M. Lidzbarski: Ephemeris für semitische Epigraphik, Bd. 1, 1902, S. 201—203. René Dussaud: Mission dans les regions desertiques de la Syrie moyenne, Paris 1903, S. 58—60, Les Arabes en Syrie avant l'Islam, Paris 1907, S. 132, S. 142—144. Enno Littmann: Semitic Inscriptions, Part IV of the Publications of an American Archæological Expedition to Syria in 1899—1900. Palmyrene Inscriptions Nr. 8, S. 77—79. Ditlef Nielsen: Abstrakte Götternamen, Orientalist. Literaturzeitung, 18. Jahrg. 1915, Sp. 289—291, Über die nordarabischen Götter, Hommel-Festschrift, Mitteil. der Vorderasiat. Gesellsch., 21. Jahrg. 1916, S. 253 —265.

[2]) Wie der Arabienreisende A. Musil in einem Vortrag in Kopen hagen ausführte, wird die arabische *Šams*, die ehemalige vorislamische Muttergöttin, von den heutigen Beduinen als eine betagte Frau aufgefasst, die keine Kinder mehr bekommen kann. Dieser Zug wird Gen. 18[11—13] auf die hebräische Muttergestalt *Sara* übertragen, wo die Vatergestalt, *Abraham*, wie gewöhnlich in der semitischen Mythologie als *zaḳen* »Greis« bezeichnet wird.

südsemitischer Mythologie bemerkenswerte Differenzen, die für die Entwicklungsgeschichte dieser Gestalten nicht ohne Interesse sind, aber die Vatergestalt ist bei allen Semiten genau die gleiche Figur. Er ist überall derselbe Naturgott, wird stets als alter weiser Mann gedacht und ist stets als Urahn oder Stammvater, nach semitischem Sprachgebrauch »Vater«, des Volkes oder des Stammes der eigentliche Nationalgott, nach dem der einzelne Stamm oder das einzelne Volk sich benennt. Die Muttergöttin ist natürlich im gleichen Sinne die »Mutter« des Volkes; aber der Semit nennt sich nach altarabischer Sitte nach dem Stammvater, nicht nach der Urmutter, und so verstehen wir, dass in südarabischen Inschriften das sabäische Volk *walad ilmuḳah* »Der Sohn Ilmuḳahs«, das katabanische Volk *walad ʿamm* »Der Sohn ʿAmms«, die Minäer *awlâd(a) wadd* »Die Söhne des Wadd« genannt werden, denn die Vatergestalt trägt als sabäischer Volksgott den Namen *Ilmuḳah* als katabanischer und minäischer Nationalgott die Namen *ʿAmm* und *Wadd*.

Wir verstehen ferner arabische Stammesnamen wie *banu hilâl* »Die Söhne Hilâl's«, *banu bedr* »Die Söhne Bedr's, wir verstehen, dass die Moabitter, »das Volk des *Kemôš*« »Söhne« und »Töchter« ihres Nationalgottes *Kemôš* genannt werden, dass die hebräische Nation »der Sohn« Jahwes ist, und dass die Assyrer ebenfalls nach ihrem Nationalgott und Stammvater *Aśur* genant werden. Alle diese Namen bezeichnen nämlich — wie man für jeden einzelnen Fall nachweisen kann — denjenigen Gott, den wir unter den universellen, gemeinsemitischen Namen *Il*, *Sin*, *Šahar*, *Waraḫ*, *Ab*, *ʿAmm* als Vater der Götterfamilie und des Menschengeschlechts kennen gelernt haben[1]). Es

[1]) Siehe: Ditlef Nielsen: Der sabäische Gott Ilmukah, Mitteil. der Vorderas. Gesellsch., 14. Jahrg. 1909, Heft 4, S. 62—65, S. 67—70. Die äthiopischen Götter ZDMG, Bd. 66 1912, S. 593.

liegt aber in der Natur der Sache, dass jedes Volk einen besonderen Namen haben muss, wie ja auch der Nationalgott im Gegensatz zu den anderen Volksgöttern durch einen speziellen Namen markiert werden muss, und so entstehen neben den gewöhnlichen und landläufigen Namen des Gott-Vaters immer wieder neue Namen. Dieser Vorgang hat natürlich für die moderne Forschung die Erkenntnis der eigentlichen Sachlage und die Identifizierung des Gottes sehr erschwert, weil er als Nationalgott fast immer so zu sagen incognito oder in Verkleidung auftritt. In dieser Funktion erscheint er stets unter wechselnden Namen und manchmal unter Namen wie z. B. *Ilmuḳah*, *Jahwe*, *Ašur*, die sonst ganz unbekannt sind. Ferner verschleiert er als Volksgott häufig sein eigentliches Wesen, indem er in seiner Person vielfach eine Verkörperung des Volksgeistes darstellt, und so wird er z. B. bei den Babyloniern, wo die Himmelkunde schon im grauen Altertum zu einer erstaunlichen Höhe entwickelt war, als Himmelkörper vorwiegend ein astronomischer Gott, bei den militaristischen Assyrern ein ausgeprägter Kriegsgott und bei den späteren Hebräern ein ethischer Gott.

Wir finden also im Süden dieselben drei göttlichen Personen wie bei den Nordsemiten, aber die Auffassung dieser Göttergestalten ist hier von der nordsemitischen total verschieden, weil wir uns hier in einer ganz anderen religiösen Atmosphäre, in einer ganz anderen Kulturwelt befinden. Auf diesem Kulturboden, wo das ganze Leben vom primitiven Nomadentum beherrscht wird, ist alles von weit primitiverer Art und bildet die historische Vorstufe und Grundlage für die höher entwickelte nordsemitische Mythologie.

Zunächst tritt hier die Naturseite der Götter noch stärker hervor als bei den älteren Nordsemiten (Siehe S. 86). Nur die Vatergestalt ist hier zu einem ethischen

persönlichen Gott geworden, der Sohn und die Muttergöttin sind nicht viel mehr als blosse Naturerscheinungen. Dies ist daraus zu erklären, dass der Vater nach den Inschriften nicht nur in der Theorie, sondern auch in Praxis auf allen Punkten, wie wir schon aus den Personennamen (S. 88) entnommen haben, weitaus der wichtigste Gott ist, auf welchen das religiöse Interesse sich vorwiegend konzentriert. Es liegt ja auch in der Natur der Sache, dass unter den drei göttlichen Personen, welche die Familienmythologie geschaffen hat, der Vater ursprünglich der Hauptgott sein muss. Wie der Verfasser schon vor Jahren betont hat[1]), muss die alles überwuchernde Sohnverehrung bei den Nordsemiten ein sekundärer Zug sein, eine eigenartige Verschiebung der ursprünglichen Sachlage. Es ist ja sehr unnatürlich, dass eine mythologische Nebenfigur wie der göttliche Sohn nicht den Eltern untergeordnet ist, sondern in Macht und Bedeutung die Eltern überragt, und doppelt unnatürlich, dass gerade der Vater bei den späteren Nordsemiten im praktischen Kultus fast völlig eliminiert wird[2]).

Dass in der primitiven südsemitischen Kultur die Götter vorwiegend als Naturgötter aufgefasst werden, hängt mit der Tatsache zusammen, dass Götterbilder, d. h. die plastische Ausgestaltung der mythischen Figuren in menschenähnlicher Gestalt, hier niemals vorkommen. Handwerk und Kunst ist ja bei den umherziehenden Nomaden

---

[1]) Die altarabische Mondreligion, Strassburg 1904, S. 33.

[2]) Im Christentum ist der Vater, wie man gesagt hat, »auf das Altenteil gesetzt worden«, und in den nachchr. nordsemitischen Inschriften lebt er auch nur als Altsitzer. In mehr als 2000 Weihinschriften aus Carthago werden z. B. nur die Muttergöttin *Tnt (Tanit?)* und der Sohn *Baʿal Ḥammân* angerufen. Der Vater ist hier vollständig vergessen. Vgl. Corpus inscriptionum semiticarum. Pars prima. Inscriptiones phoeniciæ Nr. 180 ff.

wenig entwickelt, und so stellt bei den Arabern in der Regel ein primitiver unbehauener Stein als *bait-il* »Haus Gottes« *(βαιτύλιον)* das göttliche Wesen dar und dient zugleich als Altar. Die Araber verehren den Stein, sagt Clemens Alexandrinus, und noch heute ist der schwarze Stein in der *Ka'ba* zu Mekka ihnen ein Symbol Allah's. Wenn die Gottheit nicht als Mensch gedacht wird, so brauch sie auch kein Haus nach menschlicher Art. Tempel fehlen auch. Die Heiligtümer sind offene Plätze im Freien *(ḥaram, ḥima)*, höchstens von einem Kreis von Steinen umgeben[1]).

Bei den Nordsemiten hat schon in sehr früher Zeit die Religion diese primitive Stufe verlassen. Die Naturreligion ist zu einer Kulturreligion geworden, die Naturgötter sind zu Kulturgöttern geworden. Wie bei den Aegyptern, Griechen, Persern und Indern gibt Handwerk, Dichtung und bildende Kunst dem nicht menschenähnlichen Naturgott eine menschenähnliche Gestalt, und so entstehen aus den drei Naturgöttern drei menschenähnliche individualisierte Göttertypen.

Ähnliche Götterbilder wären eigentlich auch in den südarabischen und abessinischen Kulturstaaten zu erwarten, denn hier hat sich eine bildende Kunst entwickelt. Auf den Grabsteinen sind Reliefbilder eingehauen, kleine goldene Statuen als Abbildungen von Menschen und Tieren sind nicht selten, und wirkliche Marmorportraits kommen hier auch vor (Siehe Abb. 5 und 6).

Der gleiche religiöse Konservatismus, den wir schon früher (S. 90—92 vgl. die Einleitung S. 34—35) konstatiert haben, zeigt sich aber auch auf diesem Gebiet.

---

[1]) Ludolf Krehl: Über die Religion der vorislamischen Araber, Leipzig 1863, S. 69—73. J. Wellhausen: Reste arabischen Heidentums 2. Aufl., Berlin 1897, S. 101—109.



Abb. 5. Sabäischer Grabstein, *nafs*, in den Schutz des Gottes *ʿAṯtar Šarḳan* gestellt. Höhe 55 cm. Louvre Museum.

Obwohl das Volk in künstlerischem Schaffen sich aus dem primitiven bildlosen Nomadentum herausgearbeitet hat, so ist der Kultus doch nach uralter beduinischer Sitte bildlos. Denn Götterbilder waren, wie der Verfasser



Abb. 6. Südarabisches Marmorportrait. Höhe 25 cm.
Wiener Museum Nr. 114 und 115.

schon vor Jahren mehrmals betont hat, im alten Südarabien und Abessinien gänzlich unbekannt[1]).

---

[1]) D. Nielsen: Die altarabische Mondreligion, Strassburg 1904, S. 97—103, S. 116—122. Der sabäische Gott Ilmukah (Mitteil. der Vorderas. Gesellsch., 14. Jahrg. 1909, Heft 4) S. 65—67, S. 70. ZDMG, Bd. 68, 1914, S. 713—714. Über die nordarabischen Götter. (Mitteil. der Vorderas. Gesellsch., 21. Jahrg., 1916 (Hommel-Festschrift, 1. Bd.), S. 260. A. Grohmann: Göttersymbole und Symboltiere auf südarabischen Denkmälern (Denkschriften der kais. Akad. der Wissensch. in Wien, phil. hist. Klasse, 58. Bd., 1. Abhandl.), Wien 1914.

In den nördlichen Grenzgebieten des arabischen Kulturkreises kommen allerdings Götterbilder vor. Diese sind aber, wie man schon längst erkannt hat, in der gleichen Weise zu beurteilen wie die vielen anderen Erzeugnisse einer höheren Kultur, die wir in den Jahrhunderten vor und nach Christus in Nordarabien finden. Sie sind nordsemitischer Import und verraten den fremden Ursprung schon durch ihre fremden, in der Regel aramäischen, Namen[1]). So war das Bild des arabischen Gott Vaters *(Hubal, Allah)*, das im vorislamischen Tempel zu Mekka stand, nach der Überlieferung aus Syrien eingeführt[2]), das S. 122 erwähnte Bild des Gottessohnes aus Palmyra ist sicher unter fremdem Einfluss entstanden, und eine Abbildung der arabischen Muttergöttin, die in der Safa-Gegend mit einer nordarabischen (safathenischen) Inschrift auf einem grossen Stein eingeritzt ist (Abb. 7), kann ebenfalls mit Sicherheit als nordsemitischer Bildtypus erwiesen werden[3]).

---

[1]) Vgl. Siegmund Fraenkel: Die aramäischen Fremdwörter im Arabischen, Leiden 1886, besonders »Handwerke und Künste«, S. 253—266, und die Ausführung über die »Bilder«, S. 271—273. J. Wellhausen: Reste arabischen Heidentums, 2. Ausgabe, Berlin 1897, S. 102: »Die Bilder sind nichts echt Arabisches, *waṭan* und *ṣanam* sind importirte Worte und importirte Dinge«. Vgl. ibidem S. 14—15.

[2]) J. Wellhausen: l. c. S. 75, 221. H. Winckler: Arabisch Semitisch-Orientalisch (Mitteil. der vorderas. Gesellsch., 6. Jahrg. 1901, Heft 4—5), S. 83 ff. M. Th. Houtsma: Der Islam in Chantepie de la Saussaye's Lehrbuch der Religionsgeschichte, 3. Aufl., Tübingen 1905, 1. Bd., S. 329, 331.

[3]) Le Cte de Vogüé: Syrie centrale. Inscriptions Sémitiques, Paris 1868—1877. Inscriptions Sabéennes, S. 141. René Dussaud: Les Arabes en Syrie avant l'Islam, Paris 1907. Le Pantheon Safaïtique, S. 145. D. Nielsen: Über die nordarabischen Götter (Mitteil. der Vorderas. Gesellsch., 21. Jahrg. 1916, Hommel-Festschrift, 1. Bd., S. 262.

Im südsemitischen Kulturkreise finden wir also keine Götterbilder, und die ganze Auffassung der Götter ist anders, weil die mythologische Personifikation hier weniger fortgeschritten ist, und die mythologische Entwicklung



Abb. 7. Die semitische Muttergöttin aus Nordarabien. Safa Gegend.

überhaupt auf einem primitiveren Stadium stehen geblieben ist, aber wir treffen dennoch hier dieselben drei Göttergestalten wie bei den Nordsemiten. Als Naturgötter sind diese Gestalten genau die gleichen Himmelkörper wie bei den älteren Nordsemiten, und die aus der Naturgrundlage entstandenen mythischen Personen sind auch

die gleichen. Wir haben in diesem Kapitel gesehen, dass die Familienmythologie überall aus den drei Naturgöttern die Götterfamilie Vater, Sohn und Mutter geschaffen hat, und dass der Vater überall als »Ältester«, der Sohn als »König« verehrt wird, indem die beiden sozialen Autoritäten auf die beiden männlichen Personen des Götterkreises übertragen werden.

Die Identität der nord- und südsemitischen Göttergestalten kommt vielleicht am deutlichsten in den gemeinsamen, gemeinsemitischen Götternamen zum Ausdruck. In ihren verschiedenen Funktionen tragen die drei gemeinsemitischen Götter überall gemeinsame Namen. Die enge Verwandtschaft der semitischen Völker tritt in diesem Punkte deutlich hervor. Bei den Indogermanen rechnet man auch mit gemeinsamen Göttergestalten, aber hier sind nur Vorstellungen und Begriffe, nicht Namen und Worte gemeinsam (vgl. S. 26). Die drei gemeinsemitischen Göttergestalten tragen nicht allein drei gemeinsemitische Namen, sondern ihren verschiedenen Funktionen gemäss mehrere Gruppen gemeinsemitischer Namen.

Als Naturgötter heissen sie überall *Sin (Waraḫ)*, *Šamaš*, *Ištar* (*ʿAṯtar*, *ʿAštar(t)*, als Familiengötter überall *Ab* (*ʿAmm*) »Vater«, *Aḫ* »Bruder«, *'Umm* (*'Emm*) »Mutter«. Als Ältester heisst der Vater überall *Zaḳen (Kahil)* »der Alte« oder *Ab* »Vater«, der Sohn als König überall *Malik*. Dazu kommen noch zwei mehr farblose Namen. Der Vater trägt bei allen Semiten den einfachen Namen *Il (Ilah)* »Gott«, die Mutter den Namen *Ilat* »Göttin«.

Die lokalen oder nationalen Namen, Beinamen und Epitheten dieser Göttergestalten zeigen, wie die Auffassung der Götter nach Zeit und Ort variiert, und die für die Nordsemiten charakteristischen Götternamen zeigen, wenn wir sie mit den eigentümlich südsemitischen Götternamen vergleichen, dass die nordsemitische Kultur und Gottes-

auffassung sich in vielen Stücken von der primitiven südsemitischen Religion entfernt hat, aber die für alle Semiten gemeinsamen Götternamen, die von der ältesten bis zur spätesten Zeit nachweisbar sind, liefern den exakten Beweis für die Identität der in Rede stehenden Göttergestalten. Denn diese Namen müssen schon als gemeinsemitische Wörter und ein Teil des gemeinsemitischen Wortschatzes in die ursemitische Zeit zurückreichen. Es gibt bei den Semiten nicht verschiedene, von einander unabhängige Göttertriaden, sondern Eine göttliche Dreiheit, Vater, Sohn und Mutter, die überall auf semitischem Boden verehrt wird und überall als dieselbe Dreiheit gefühlt wird. Die Lokalformen dieser semitischen Dreiheit sind im wesentlichen nicht viel mehr verschieden, als die verschiedenen Formen, welche die christliche Götterdreiheit in verschiedenen Ländern annimmt. Die christliche Götterdreiheit wird auch an den verschiedenen Orten nach der verschiedenen Kultur und Eigenart des Volkes verschieden aufgefasst und trägt dementsprechend verschiedene Namen und Epitheten, zu Grunde liegen aber in der Christenheit wie bei den alten Semiten dieselben drei göttlichen Personen, deren ursprüngliche Identität am deutlichsten daraus hervorgeht, dass sie überall neben den lokalen Beinamen auch solche Namen tragen, die allen Christen gemeinsam sind.

Dieses Resultat wird wahrscheinlich überraschend und befremdend wirken auf diejenigen, die der Entwicklung der separatistischen semitischen Religionswissenschaft des letzten Jahrhunderts gefolgt sind und sich der chaotischen Fülle von Göttern und Göttinnen, die nichts mit einander zu tun haben, gewöhnt haben; es stimmt aber mit dem Ergebnis anderer semitischer Wissenschaften. Die Einheit der semitischen Rasse hat die Anthropologie längst erkannt, die semitischen Sprachen sind

so innig verwandt, dass sie eigentlich als verschiedene Dialekte Einer Sprache bezeichnet werden müssen[1]), und die semitische Kultur hat ebenfalls ein einheitliches Gepräge, was man schon daraus ersehen kann, dass die verschiedenen Variationen der semitischen Alphabetschrift überall aus demselben Alphabet entstanden sind. In der Religion hat schon Robertson Smith bei allen Semiten dieselben Grundgedanken im Verhältniss zwischen Gott und Mensch und in den Opfergebräuchen konstatiert[2]), ein gemeinsemitischer Götterkreis und eine gemeinsemitische Mythologie wäre also in Einklang mit diesen Tatsachen, wie die heilige Dreiheit als Fundament des Götterglaubens und die Auffassung der drei Gottheiten als Vater, Sohn und Mutter mit der Götterlehre der Nachbarvölker übereinstimmt.

Dass die Nord- und Südsemiten sich in der Auffassung dieser gemeinsemitischen Götterdreiheit trennen und so innerhalb der semitischen Mythologie religionshistorisch zwei verschiedene Gruppen bilden, ist ebenfalls in Über-

---

[1]) Th. Nöldeke: Die semitischen Sprachen, 2. Aufl., Leipzig 1899, S. 2. »Die älteren semitischen Sprachen stehen von einander kaum weiter ab als die verschiedenen germanischen Dialecte. Daher haben schon die grossen Orientalisten des 17. Jahrhunderts (wie Hottinger, Bochart, Castel, Ludolf) ein leidlich klares Bild von der Verwandtschaft der semitischen Sprachen gehabt, die ihnen bekannt waren.« Vgl. William Wright: Lectures on the comparative Grammar of the Semitic languages, Cambridge 1890, Chapter I, S. 1—2. Carl Brockelmann: Grundriss der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen, I Bd., Berlin 1908, § 1 S. 1.

[2]) Die semitische Onomatologie ist dementsprechend auch einheitlich. »Das semitische Namensystem stellt sich, zwar in zwei Hauptgruppen zerfallend, die in Einzelheiten differieren, im Grossen und Ganzen als eine geschlossene Einheit dar.« Herman Ranke: Die Personennamen in den Urkunden der Hammurabidynastie, Dissertation, München 1902, Schluss S. 52, vgl. S. 46—52 und Derselbe: Early Babylonian Personal Names, Philadelphia 1905, S. 24—38.

einstimmung mit anderen semitischen Wissenschaften. Gewöhnlich teilt man die semitischen Sprachen in zwei Hauptgruppen, Nord- und Südsemitisch, weil die südsemitischen Dialekte, Nordarabisch, Südarabisch und Äthiopisch in ihrem Lautbestand, Wortschatz, Flexion und Syntax sich durch mehrere Eigentümlichkeiten, die in der Regel von primitiverer Art sind, sich von allen nordsemitischen Dialekten unterscheiden[1]). Kulturgeschichtlich bildet Arabien, die arabischen Kolonien in Äthiopien und die syrisch-arabische Wüste ebenfalls eine Welt für sich, weil diese Gegenden — mit Ausnahme einiger Oasen und kleinerer fruchtbarer Enklaven — durch die Beschaffenheit des Bodens für ewige Zeit ihre Bewohner zu primitivem umherziehendem Nomadenleben verdammt haben[2]).

---

[1]) William Wright: Lectures on the comparative Grammar of the Semitic languages, Cambridge 1890, Chapter II, General survey of the Semitic languages, S. 10—30. Th. Nöldeke: Die semitischen Sprachen, 2. Aufl., Leipzig 1899, S. 17—19. In neuester Zeit ist man nach Hommels Vorschlag vielfach geneigt, die babylonisch-assyrische Sprache, die allerdings wie die babylonisch-assyrische Religion in vielen Hinsichten eine Sonderstellung einnimmt, als Ostsemitisch allen anderen semitischen Sprachen gegenüber zu stellen. Siehe Fritz Hommel: Aufsätze und Abhandlungen I, München 1892. 3. Aufsatz, Die sprachgeschichtliche Stellung des bab.-assyrischen einer- und des westsemitischen anderseits, S. 92—123. Grundriss der Geographie und Geschichte des alten Orients, München 1904. (Iwan von Müllers Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft, 3. Bd. 1. Abteil. 1. Hälfte), S. 75—84. Heinr. Zimmern: Vergleichende Grammatik der semitischen Sprachen, Berlin 1898, S. 4—5. Carl Brockelmann: Grundriss der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen, 1. Bd., Berlin 1908, § 8, S. 6. Kurzgefasste vergleichende Grammatik der semitischen Sprachen, Berlin 1908, Einleitung, S. 1—9. Dagegen Ed. König: Hebräisch und Semitisch, Prolegomena und Grundlinien einer Geschichte der semitischen Sprachen, Berlin 1901, S. 70—99.

[2]) Joseph Hell: Die Kultur der Araber, Leipzig 1909 (Wissenschaft und Bildung, Nr. 64), S. 8: »Wie das Land (Arabien) zu den

Da diese primitiven Verhältnisse alle Seiten des materiellen und geistigen Kulturlebens prägen[1]), so ist es kein Wunder, dass sie auch in der Religion bemerkbar sind. Wir haben schon gesehen, dass der ganze Kultus hier von primitiverer Art ist, das südsemitische Namensystem hat auch ein einfacheres und ursprünglicheres Gepräge[2]) und in Übereinstimmung mit diesen Tatsachen ist also die südsemitische Mythologie und Götterlehre, d. h. die südsemitische Auffassung der göttlichen Dreiheit, ebenfalls von primitiver und ursprünglicher Art.

Wir finden also überall auf semitischem Gebiete von Karthago bis Babylon, von Hierapolis und Ninive im Norden bis die äusserste Südspitze Arabiens und Abessinien dieselbe Göttertrias als Kern und Grundlage des semitischen Pantheons, und diese Dreiheit können wir historisch verfolgen vom 3. Jahrtausend vor Chr. bis weit in die nachchristliche Zeit hinein. Auf dieselbe Dreiheit beziehen sich natürlich die erwähnten gemeinsemitischen

---

unerforschteten der Erde gehört, so ist auch das Volk eines der abgeschlossensten und unzugänglichsten. Zerspalten in eine Menge feindseliger Stämme, nomadisierend und sich gegenseitig beraubend, kaum berührt vom Geiste des Islam, nur stellenweise zu einem lockeren Staatsverbande zusammengefügt, erscheinen die Bewohner Innerarabiens als ein bedürfnisloses Volk, bestimmt in immer gleichen Bahnen zu wandeln, unverändert und unveränderlich, wie die Unfruchtbarheit seiner Wüsten und die Armseligkeit seiner Steppen.«

[1]) Wie man eine eigentümliche südsemitische Architektur und Kunstrichtung nachweisen kann und eine eigentümliche südsemitische Stammesverfassung, Zeitrechnung u. s. w. längst konstatiert hat, so bildet auch die südsemitische Schrift schon durch die äusseren Formen der Buchstaben gegenüber der nordsemitischen eine geschlossene Einheit.

[2]) Die zwei Hauptgruppen innerhalb des semitischen Namenssystem (siehe S. 134 Anm. 2), die Hommel konstatiert hat, müssen als süd- und nordsemitisch bezeichnet werden, obwohl auch hier, wie Hommel richtig gesehen hat, die Babylonier-Assyrer eine Sonderstellung einnehmen (Vgl. Einleitung S. 13—15, S. 118, S. 135 Anm. 1).

Personennamen, denn diese Namen sind überall da belegt, wo wir die göttliche Trias vorfinden, und wir ersehen aus vielen Fällen, wo der göttliche Vater und Sohn oder die göttliche Mutter mit anderen Namen genannt werden, dass diese Gottheiten wirklich mit den Göttergestalten der Inschriften identisch sind[1]). Dass der jugendliche Gott in den Personennamen nicht als »Sohn«, sondern als »Bruder« genannt wird, ist vom Standpunkt der Menschen durchaus natürlich, denn die Personennamen drücken ja nicht die Beziehungen der Göttergestalten untereinander, sondern das Verhältnis des Menschen zur Gottheit aus. Die Vatergestalt ist im Verhältnis zur weiblichen Gottheit nicht Vater, sondern Ehemann, aber diese Seite seines Wesens hat für das praktische religiöse Verhältnis kein Interesse, in derselben Weise ist der jugendliche Gott im Verhältnis zu den beiden himmlischen Eltern ein Sohn, aber für die Menschen ein Bruder, und darauf kommt es in einer Religion, die auf diese Verwandtschaft basiert ist, an. Dass der Mensch seine Verwandtschaft zu den göttlichen Personen ausdrückt, ist ebenso natürlich, als wenn ich meinen Vater nicht als Gemahl meiner Mutter und meinen Bruder nicht als Sohn

[1]) Dass die Vatergestalt wirklich unter den Namen *Ilu (El)*, *Sin*, *Jahu* u. s. w., die Muttergöttin als *Ištar* (*ʿAštart*) verehrt wurde, geht aus Personennamen hervor wie z. B. babylon. *Abi-ilu*, hebr. *Abi-el* »Mein Vater ist El«, *Sin-abu* »Sin ist Vater«, *Sin-abi* »Sin ist mein Vater«, *Sin-abu-šu* »Sin ist sein Vater«, hebr. *Abi-jahu* »Mein Vater ist Jahu«, *Jo-ab* »Jo (Jahu) ist Vater«, babylon. *Ištar-ummi-ja* »Ištar ist meine Mutter«, *Ištar-umma-ša* »Ištar ist ihre Mutter«, phön. *Em-ʿaštart* »(Meine) Mutter ist ʿAštart«. Der göttliche »Bruder« ist mit dem zweiten männlichen Gott, *Šamaš*, *Melek*, *Baʿal*, identisch, denn es gibt Namen wie z. B. hebr. *Aḫi-Šaḫar* »Mein Bruder ist (der) Šaḫar« (Ein Sondername des Šamaš), hebr. *Aḫi-Melek*, phön. *[A]ḫi-milk*, assyr. *Aḫi-milki* »Mein Bruder ist Melek«, phön. *Aḫi-Baʿal* »Mein Bruder ist Baʿal« (Siehe S. 80 und S. 138).



seiner Eltern, sondern als »Vater« und »Bruder« nenne. Im praktischen christlichen Kultus wird Christus auch als unser »Bruder« bezeichnet.

Hier haben wir, wie Nöldeke richtig gesehen hat, eine Analogie zur altsemitischen Terminologie in der Auffassung des Gottessohnes. Phönizische Namen wie z. B. *'Aḥot-melk* »Schwester Melk's«, *'Aḥot-melḳart* »Schwester (des Gottes) *Melḳart*« und *Aḥi-melk* »Bruder (des Gottes) *Melk*« müssen in der gleichen Weise aufgefasst werden wie die abessinisch christlichen Personennamen *Eḥta-krestôs*, »Schwester Christi« und *Aḥwa-krestôs* »Bruder Christi« [1]).

Nach diesen Belegen muss Robertson Smith's Auffassung von den semitischen Göttern revidiert werden. Diese Götter sind ursprünglich personifizierte Himmel- und Naturgötter, aber werden vorwiegend als menschenartige Wesen gedacht und vorgestellt. In der mehrtausendjährigen Entwicklungsgeschichte dieser Gestalten werden sie allerdings in Beziehung zu gewissen Tieren gesetzt, und diese Tatsache hat R. Smith zu der Annahme geführt, dass sie ursprünglich als Tiere aufgefasst wurden, aber direkter Tierkultus, so wie wir ihn z. B. aus dem Nachbarlande Ägypten kennen, ist bei den Semiten nirgends belegt. Die Tiersymbolik war kein ursprüngliches Element und hat für die Weiterentwicklung der Göttergestalten keine wesentliche Rolle gespielt [2]).

---

[1]) Encyclopædia Biblica edited by Cheyne and Black, Vol. III, London 1902, Artikel »Names«, Sp. 3287 § 44.

[2]) W. Robertson Smith: Die Religion der Semiten, Deutsche Ausgabe 1899, Der Totemismus, S. 87—101, besonders, Der Totemismus bei den Semiten, S. 96—101. Kinship and Marriage in early Arabia, New Edition, London 1903, Chap. VII. Totemism, S. 217—251. Chap. VIII Conclusion, S. 252—281. Es finden sich aber, wie der Verfasser selbst zugibt (Religion der Semiten, S. 99) »keine direkten und entscheidenden Zeugnisse für den Totemismus der Semiten«, wohl aber

Auf diesem Punkte ist dieser Forscher also von den modernen Totem-Theorien auf Abwege geführt worden, um so mehr muss man aber bewundern, dass er dennoch durch seine musterhafte Analyse der semitischen Kultusformen das Verhältnis zwischen Gott und Mensch annähernd richtig bestimmt hat. Er hat mit Recht betont, »dass die auf Verwandtschaft begründete Gestalt der Religion, in der die Gottheit und ihre Anhänger eine durch das Band des Blutes geeinte Gesellschaft bilden, unter allen semitischen Völkern — und zwar in der alten Zeit — bei weitem die vorherrschende war« und »dass dies die ursprüngliche Form der Religion bei den Semiten war, aus der alle anderen Gestalten hervorwuchsen«, aber er

---

Zeugnisse genug, die dagegen sprechen. Nöldeke (ZDMG Bd. 40, 1886, S. 156—171), Zapletal (Der Totemismus und die Religion Israels, Freiburg (Schweiz) 1901) und andere haben daher leicht gehabt, diese Hypothese zu wiederlegen.

Über die altarabische religiöse Tiersymbolik vgl. man D. Nielsen: Die altarabische Mondreligion, Strassburg 1904, Heilige Symbole, S. 103—116. Heilige Bilder, S. 116—122. Otto Weber: Göttersymbole auf südarabischen Denkmälern in Hilprecht Anniversary Volume, Leipzig 1909. A. Grohmann: Göttersymbole und Symboltiere auf südarabischen Denkmälern (Denkschriften der kaiserl. Akad. der Wissensch. in Wien, phil.-hist. Klasse 58 Bd. 1. Abhandl.), Wien 1914. B. Symboltiere: Der Steinbock, Die Antilope, Der Stier, Löwe und Sphinx, Das Pferd, Schlange und Drache, Der Adler, S. 56—75. Über die mythologische Tiersymbolik bei den Babyloniern handelt Hugo Prinz: Altorientalische Symbolik, Berlin 1915, Einleitung, S. 2—8, Kap. II, S. 92—96. »Das Tier oder Fabeltier ist nichts weiter als Attribut oder Rangzeichen der Gottheit. Für Tierkult in Babylonien beweist die Verbindung einer Gottheit mit Tier deshalb nichts. Es ist durch nichts gesichert, in dem Tier etwa ein ursprüngliches Bild der Gottheit selbst sehen zu wollen. Die babylonische Religion kennt vielmehr, soweit wir sie überhaupt verfolgen können, nur anthropomorphe Götterbilder. Auch sonst lassen sich weder aus den Inschriften noch aus den Bildern positive Zeugnisse für Tierkult in Babylonien erbringen« (S. 94—95).

hat die Existens einer semitischen Götterfamilie nicht erkannt, sondern rechnet stets mit Einer Gottheit, die sich für seine Verehrer in wechselnden Gestalten manifestiert, zuerst in der prähistorischen Zeit als Muttergöttin, später in der historischen Zeit als Vater und schlieslich in den höher entwickelten Staatsformen der Nordsemiten, wo der Stamm in den Staat aufging, als König. »Als Vater gehört der Gott zur Familie, d. h. zum Stamme, als König gehört er zum Staate«[1]).

Es liegt auf der Hand, dass dieses dreifache Gottesverhältnis besser zu dem oben geschilderten dreifachen Gottesbegriff stimmt als zu R. Smith's Einem Totemgott. Wir haben auch keine Kunde von einer Zeit, wo die Muttergöttin allein verehrt wurde oder von einer polyandrischen matriarchatischen Gesellschaftsordnung, die, nach R. Smith, ein solcher Kultus voraussetzt. Wenn man ferner wie dieser Forscher gerade die physische, naturalistische Art dieser Verwandtschaft stark betont, dann muss doch jeder Stamm nicht eine Urmutter *oder* einen Urvater, sondern eine Urmutter *und* einen Urvater haben. R. Smith's Abstammung ist mehr eine Art künstliche philosophische Emanation als eine wirkliche physische Zeugung, denn zu einer natürlichen Verpflanzung nach menschlicher Art gehören doch zwei Eltern. In der Tat ersehen wir auch aus den Inschriften, dass bei jedem Stamm oder Volk beide Gestalten neben einander als Ehegatten verehrt wurden, und dieses Verhältnis wurde

[1]) Die Religion der Semiten. Deutsche Ausgabe. Kap. 2, Das Wesen der religiösen Gemeinschaft und das Verhältnis der Gottheit zu ihren Verehrern. S. 27—53. Die Auffassung der Gottheit als »Vater«. . . . Weibliche Gottheiten als Mutter . . . Der Gott als König seines Volkes, S. 36 und 27. Das semitische Pantheon entstand dadurch, dass die einzelnen Stämme mit ihren respektiven Stammgottheiten sich zu grösseren Gesellschaften vereinigten, S. 26—27.



bei den Semiten, wie die Phallus- und Vulva-Symbole und viele kultische Riten zeigen, ganz physisch aufgefasst[1]).

Ferner haben die Inschriften neben der Vatergestalt und der Muttergestalt auch die Existens eines göttlichen »Sohnes« gezeigt, und wir ersehen aus den Personennamen, dass die Verwandtschaft zwischen diesem Gott und den Menschen als »Bruderschaft« aufgefasst wurde. Als Bruder gehört dieser Gott dem Stamme an, als Bruder bekommt er seinen Anteil im gemeinsamen Stammesopfer und als »Bruder« *aḫ* wird er in den Personennamen erwähnt. Warum gerade eine solche dritte Gottheit sich zu den beiden anderen gesellt, ist auf diesem Stadium der Untersuchung nicht ersichtlich, und es macht die Sache noch komplizierter, dass dieser göttliche Sohn, der Bruder der Menschen, zugleich als ihr »König« erscheint, aber wir müssen uns vor der Tatsache beugen, selbst ob es uns nicht gelingen sollte, diese Tatsache zu erklären.

Unsere Aufgabe ist ja nicht, nach religionsphilosophischer Art und moderner Denkweise ein plausibles Götterschema zu konstruiren, sondern in erster Linie den historischen Befund der Denkmäler zu konstatieren, mag er uns auch ganz fremdartig und seltsam erscheinen. In zweiter Linie kommt dann eine eventuelle Erklärung dieser Tatsachen.

Eine ähnliche Mythologie finden wir in den meisten anderen Religion, wie z. B. bei den Nachbarvölkern der Semiten (S. 69—74). Auch hier begegnet uns eine Götter-

---

[1]) Vgl. Sam. Ives Curtiss: Ursemitische Religion. Deutsche Ausgabe, Leipzig 1903. Kap. 11, Die Gottheit als Erzeuger des Menschen, S. 117—127. D. Nielsen: Gemeinsemitische Götter. Oriental. Literaturzeitung. 16. Jahrg. Nr. 6, Juni 1913. Sp. 244—245. In Hoseas Strafpredigt wird das göttliche Eheverhältnis mit sehr krassen naturalistischen Farben geschildert, Hosea 1—3.



trias, Vater, Sohn, Mutter, auch hier gehört der Mensch zur Götterfamilie, und der Gottessohn wird auch hier als Bruder und König gedacht.

Der Unterschied zwischen semitischer Religion und anderen Religionen liegt aber in der persönlichen Innigkeit und religiösen Kraft, mit welcher bei den Semiten solche allgemeinen Ideen und Mythen im religiösen Leben angewandt werden. Die Religion ist bei den Semiten kein Kulturelement neben vielen anderen, sondern die alles beherrschende Macht des ganzen Lebens, die alle anderen Kulturelemente in ihren Dienst nimmt. Renan hat die Semiten als eine mit einem besonderen monotheistischen Instinkt begabte Rasse charakterisiert (Siehe S. 4), diese Charakteristik hat die spätere Forschung dahin modifiziert, dass diese Völkerrasse besonders religiös war. Wie die Griechen das Kunstvolk, die Römer das Volk des Rechtes und der gesetzmässig geordneten Organisation, so sind die Semiten in der Religion das klassische Volk, sie hatten auf diesem Gebiete eine besondere Anlage und Begabung[1]). Es ist natürlich kein Zufall, dass die drei grossen Weltreligionen, Judentum, Christentum und Islam, die noch heute den grössten Teil der kulti-

---

[1]) Ernest Renan: Histoire générale . . . des langues sémitiques, Paris 1855, S. 3—4. »A la race sémitique appartiennent ces intuitions fermes et sûres, qui dégagèrent tout d'abord la divinité de ses voiles, et, sans réflexion ni raisonnement, atteignirent la forme religieuse la plus épurée que l'antiquité ait connue«. »C'est, par excellence, le peuple de Dieu et le peuple des religions, destiné à les créer et à les propager«. Vgl. Derselbe: Histoire du peuple d'Israel, Tome I, 5. edition, Paris 1887, livre I chap. III, Vocation religieuse des Semites nomades, S. 26 ff. G. Fr. Oehler bei E. Nestle: Die israelitischen Eigennamen nach ihrer religionsgeschichtlichen Bedeutung, Haarlem 1876, S. 1—2. C. P. Tiele: Geschichte der Religion im Altertum. Deutsche Übersetzung. 1. Bd., Gotha 1896, 2. Buch 6. Kap., S. 213—216.

vierten Menschheit beherrschen, auf semitischem Boden entstanden sind, und dieselbe religiöse Genialität tritt auch deutlich hervor in der antiken semitischen Religion, der Mutterreligion der grossen Weltreligionen. Es würde zu weit führen, hier auf Einzelheiten einzugehen, aber schon in den angeführten Personennamen lässt sich dies beobachten. Dass die Onomatologie ein wichtiges Denkmal des Volksgeistes ist, hat man längst erkannt, aber bei keinen anderen Völkern sind die Personennamen so stark religiös geprägt, dass sie geradezu als religionshistorisches Quellenmaterial benutzt werden können[1]. Dies kann, wie besonders Hermann Ranke richtig betont hat, nur daraus erklärt werden, dass das Leben der Semiten »seit ältester Zeit in so eigentümlicher Weise mit der Religion verquickt ist«. »Der Name des Indogermanen steht in enger Beziehung zu der Person seines Trägers. Er drückt im weitesten Sinne eine Eigenschaft desselben aus«. »Ganz anders der semitische Name . . . über seinen Träger erzählt er uns meist blutwenig«. »Das einzige was der semitische Name allenfalls über seinen Inhaber verrät, ist dessen Beziehung zur Gottheit«. Er ist »ein religiöser Ausruf oder Ausspruch, dem neugeborenen Kinde von der

[1] Den eigentümlichen religiösen Gehalt der hebräischen Personennamen hat man längst erkannt, das südarabische Namensystem steht nach Hommel, was den religiösen Inhalt anlangt, »einzigartig da in der Namengebung alter Völker« (Die altisraelitische Überlieferung in inschriftlicher Beleuchtung, München 1897, S. 86—87); den tiefreligiösen Charakter der babylonisch-assyrischen Namen hat neulich Knut Tallquist hervorgehoben (Neubabylonisches Namenbuch zu den Geschäftsurkunden, Helsingfors 1906. Acta societatis scientiar. fennicæ, Tomus 32 Nr. 2. Einleitung. V. Religiöser Gehalt der Namen, S. XXXIII —XLII. »Diese Namen lassen uns deutlich sehen, wie die Babylonier-Assyrer von dem alles durchdringenden Walten der Götter tief und innig überzeugt waren«, S. XXXIV.

zärtlichen Mutter gleichsam als ein Talisman fürs Leben um den Hals gehängt«[1]).

Die Eigenart der semitischen Religion besteht darin, dass sie Mythologie zu Religion — im höheren ethischen Sinne des Wortes — umformt, ganz naturalistische massive Vorstellungen in ein höheres ethisches Niveau hinaufhebt. Wenn wir unter den vielen Gruppen der Personennamen nur diejenige Gruppe betrachten, die hier behandelt worden ist, solche die aus der Familienmythe entstanden sind und die eine physische Verwandtschaft mit der Gottheit zum Ausdruck bringen, so zeigt schon die ungeheure Menge dieser Namen mit wirklich ethischem Gehalt, dass die Familienmythe schon im grauen Altertum ein wichtiger Faktor im religiösen Leben und ein Vehikel für höhere religiöse Ideen geworden war. Dies zeigt sich noch deutlicher, wenn wir der weiteren historischen Entwickelung der einzelnen Göttergestalten folgen.

---

[1]) Hermann Ranke: Die Personennamen in den Urkunden der Hammurabidynastie. Ein Beitrag zur Kenntnis der semitischen Namenbildung, 1. Teil (Dissertation), München 1902. A. Einleitung I. Indogermanische und semitische Personennamen, S. 1—5. »Während das religiöse Moment dort [im indogermanischen] eine durchaus untergeordnete Rolle spielt bei der Namengebung — ist es hier geradezu ihr Fundament. Die grosse Mehrzahl der semitischen Personennamen beschäftigt sich mit religiösen Dingen, enthält religiöse Aussagen«, S. 3. Vgl. ibidem S. 74 Anm. 1. Ähnlich Th. Nöldeke: Artikel »Names« in Encyclopædia Biblica, Vol. III, Sp. 3294, § 59.

KAPITEL 6.

Der Vater.

Die auf dieser Verwandtschaft beruhenden Kultusformen, die heilige Kommunion, wo man das Fleisch und Blut des Opfers gemeinschaftlich isst und trinkt, sind grob und materialistisch und tragen in sich keine Keime zu einer wirklich höheren ethischen Entwickelung. Sie werden zwar kraft des überall wirkenden zähen religiösen Konservatismus bis zu dem heutigen Tag im Christentum mitgeschleppt, aber nur als ein Stück klotziges Heidentum, das nur dadurch ganz oberflächlich gemildert oder verschleiert wird, dass der ganzen Handlung wie gewöhnlich in der Religionsgeschichte ein neuer Sinn unterschoben wird. Erst bei den Protestanten und Reformierten wird dieses Sakrament vergeistigt und versittlicht, indem hier auch geistige und ethische Faktoren (Erinnerung an Jesus, Reue, Busse, Glaube und Sündenvergebung) mitwirken. Bei den Katholiken wirkt die ganze Handlung wie im semitischen Heidentum ganz mechanisch *opere operato*[1]).

Die Verwandtschaftsmythe hat aber für die Entwickelung der Nächstenliebe wie für die ethische Umbildung

---

[1]) Confessio Augustana Pars 1 Artic. 13. »*De usu Sacramentorum:* »*Itaque utendum est sacramentis ita, ut fides accedat ... Damnant igitur illos, qui docent, quod sacramenta ex opere operato justificent.*«

der Götter die grösste Bedeutung gehabt. In jener rohen Zeit war das Band des Blutes, die Verwandtschaft, das einzige Bindeglied zwischen den Menschen und die einzige heilige Grundlage der sittlichen Verpflichtungen. Dadurch bekam ein ethisches Verhalten gegenüber anderen Menschen als Bruderliebe eine religiöse Weihe. Alle Menschen sind ja meine Verwandte und »Brüder«, Söhne desselben Gottes[1]) und haben daher bei jeder Gelegenheit Anspruch auf meine Hilfe. Indem nun auch die Götter der gemeinsamen menschlichen Familie angehörten und Verwandte der Menschen waren, wurden sie im selbigen Augenblick zu verwandten freundlichen Wesen und Beschützern der Menschen.

An der Vatergestalt ersieht man wohl dies am deutlichsten. Das Verhältnis zwischen Vater und Kind hat nicht allein eine physische, sondern auch eine sittliche Seite. Die pietätvolle Ehrfurcht und Liebe, mit der die Kinder auf den Vater hinaufschauen, und auf der anderen Seite die Liebe des Vaters zu seinen Kindern, seine Fürsorge für ihr Wohl, sein Schutz gegen Feinde und Gefahr

---

[1]) Psalm. 82^{6}: *Elohim ʾattem u-bene eljôn kul-kem:* »Götter seid Ihr und Söhne des höchsten Gottes insgesamt« Acta 17^{28}: *τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν*: »Seines (Gottes) Geschlechts sind wir«. Diese Mythologie, die allgemeine Welt- und Lebensanschauung der damaligen Zeit, prägt auch den altsemitischen Sprachgebrauch. Jeder Mensch wird in den arabischen, babylonischen und assyrischen Inschriften, sowie im Hebräischen, als »Bruder« *ʾaḫ(u)* bezeichnet. In Redensarten, wo *ʾaḫ(u)* als Synonym für *ʾiš* »Mensch« gebraucht wird, tritt die universelle mythologische Bedeutung des Wortes deutlich zutage. Auch in solchen Fällen, wo *ʾaḫ(u)* »Bruder« von Personen ausserhalb der engeren, eigentlichen Familie im universellen mythologischen Sinne verwendet wird, war also das Wort ursprünglich ganz realiter, physisch und leiblich gemeint. Die spätere übertragene geistige Bedeutung, die namentlich im Christentum so häufig ist, hat sich aus der physischen entwickelt.

u. s. w., alles dies sind Empfindungen, die von diesem Verwandtschaftsverhältnis ausgelöst werden, und — wie man aus zahlreichen Belegen ersehen kann — auch in die Religion eingeführt werden.

Die Vatergestalt ist schon in der ältesten Periode der semitischen Religionsgeschichte d. h. in der primitiven südsemitischen Kultur, fast vollständig mythologisch ausgeformt und hat schon hier das ethische Gepräge bekommen, das späterhin im Laufe der Jahrtausende in den verschiedenen Entwicklungsphasen der semitischen Religion, in Judentum, Christentum und Islam, stehen geblieben ist.

Schon die vielen südarabischen Personennamen, wo er als »Gott« *(Il)* und »Vater« *(Ab, ʿAmm)* bezeichnet wird, zeigen den ethischen Charakter der Vatergestalt. Der Vater segnet, schützt, hilft, erhört u. s. w., er ist weis, gerecht und liebt die Menschen[1]), und die vielen ethischen Beinamen und Epitheten, welche die alten Araber dem Gott-Vater beilegten, zeigen dasselbe. Er ist der »Erhörer« *(Samīʿa)*, der »Gerechte« *(Ṣadiḳ)*, der »Weise« *(Ḥukm)*, der »Heilige« *(Ḥarim-an, Maḥrem)* und vor allem die barmherzige Liebe *(Raḥim, Raḥman-an, Wadd)*. Als katabanischer Nationalgott trägt er einfach den Namen *ʿAmm* »Vater«, aber als der minäische Volksgott heisst er *Wadd (Wudd)* »Liebe« (d. h. ethische Liebe im Gegensatz zur sexuellen) ein Name, der für diese Gestalt auch sonst bei den alten Arabern sehr verbreitet war.

Die Vorstellungen, die man früher von der altarabischen Götterwelt gehabt hat, müssen — man kann sich

[1]) *Ab (ʿAmm) krb, ḏrʿ, jṯʿ, šmʿ, jdʿ, ṣdḳ, wdd* u. s. w. Die altsemitische Alphabetschrift verwendet äusserst selten Vokale. Die Vokalisation muss deshalb in den meisten Fällen nach der Keilschrift und den späteren vokalisierten semitischen Schriftsystemen erschlossen werden.

dagegen sträuben, soviel man will — nach dem vielen neuentdeckten inschriftlichen Material stark revidiert werden. Die chaotische Menge von Götternamen muss, wie schon die Götteraufzählungen der Inschriften lehren, auf ganz wenige Göttergestalten zurückgeführt werden. Unter diesen hat die Vatergestalt weitaus die grösste Bedeutung gehabt, die meisten altarabischen Götternamen bezeichnen nicht verschiedene selbständige Götter, sondern sind verschiedene Namen oder Beinamen des arabischen Hauptgottes, mag er nun »Gott«, »Vater«, der »Alte«, der »Barmherzige«, der »Weise«, der »Gerechte« u. s. w. heissen. Der ethische Charakter dieses arabischen Hauptgottes kann endlich nicht mehr in Abrede gestellt werden, er wird durch zahlreiche monumentale Zeugnisse belegt, und geht auch aus der Tatsache hervor, dass dieser Gott noch im *Allah* des Korans und des Islam weiterlebt[1]). Als ethischer Gott steht er dem ägyptischen »Vater« *Osiris* und dem iranischen »Vater«, der wie die semiti-

[1]) Von der altarabischen Religion hat der Islam ein Fest, ein Heiligtum und einen Gott kanonisiert. Im grossen alljährlichen Pilgerfest zu Mekka lebt noch heute das alte heidnische Hauptfest, das alte heidnische Heiligtum in Mekka mit dem heiligen Stein ist noch heute der heilige Ort aller Muhammedaner, und der altarabische Hauptgott existiert noch heute als *Allah* des Islams. Im Koran wird er als der alte arabische Hauptgott häufig erwähnt (Siehe z. B. Nöldeke in Hastings Dictionary of Religion and Ethics Vol. I, Artikel »Arabs (ancient)« S. 664, Macdonald: Enzyclopaedie des Islam, 1. Bd. Artikel »Allah«, S. 316), und diesen vorislamischen Allah lernen wir jetzt durch die Inschriften genauer kennen. Er trägt hier denselben Namen wie im Koran (*Allah* = *Al-ilah* = der *Ilah*). Als südsemitischer Gott wird er im Gegensatz zum nordsemitischen (und christlichen) Gott-Vater niemals als Mensch dargestellt, sondern nur durch einen Stein symbolisiert, und trägt dieselben Epitheten. Schon in den altarabischen Inschriften trägt er Beinamen wie z. B. *ʿAlim*, *Ḥakim* (weis), *Samíʿ* (Erhörer), *Ḥalim*, *Wadd* (liebender), *Raḥím*, *Raḥmân* (barmherzig), die bekanntlich alle im Koran wiederkehren.

sche Vatergestalt ebenfalls ein alter Mann ist und deshalb der »weise Gott« *Ahura-mazda* heisst, sehr nahe.

Man hat sich daran gewöhnt, die altarabischen Götter als niedrig stehende Wesen, als primitive Steinidole und Naturgötter zu betrachten. Der Stein als Symbol der Gottheit hängt aber mit der primitiven materiellen Kultur zusammen und berührt nicht das geistige Wesen der Gottheit — der muhammedanische *Allah* wird ja noch heute durch den schwarzen Stein zu Mekka symbolisiert — und mit dem Wort Naturgott ist das Wesen der altarabischen Götter nicht erschöpft. Sie sind allerdings von Haus aus Naturgötter, aber zugleich persönliche, ethische, den Menschen wohlwollende Wesen, und besonders ist der »Vater« schon in der ältesten historischen Zeit ein wirklicher, lebendiger, persönlicher Gott geworden, dessen Naturgrundlage vor seinen ethischen Eigenschaften schon in den ältesten arabischen Inschriften zurücktritt (Siehe S. 86—89).

Aus den südarabischen Personennamen, die sich auf diese Gestalt beziehen, hat bereits Hommel den für eine so primitive Religion merkwürdigen hohen ethischen Gehalt dieses Gottes hervorgehoben[1]), aber auch in den Namen des Gottes und in anderen monumentalen An-

---

[1]) Fr. Hommel: Die altisraelitische Überlieferung, München 1897, S. 78—87. Der religiöse Inhalt dieser Namen steht »einzigartig da in der Namengebung alter Völker« und bedeutend höher als die babylonische Namengebung, S. 86—87, vgl. P. S. Landersdorfer: Die Bibel und die südarabische Altertumsforschung, Münster i. Westfalen 1910, I 4, Die religiösen Anschauungen der Südaraber, S. 21—27. Johann Deák: Die Gottesliebe in den alten semitischen Religionen Dissertation. Eperjes 1914, S. 40—50. »Vergleichen wir nun die babylonischen und altarabischen Personennamen mit einander inbezug auf ihren religiösen Gehalt und ihre Gottesvorstellung, so müssen wir den arabischen Eigennamen ganz entschieden eine viel ethischere Auffassung der Gottheit zuschreiben«, S. 43—44.



gaben tritt die Liebe des arabischen Gott-Vater's zu seinen irdischen Kindern überall hervor. *Wadd (Wudd)* »Liebe (aber nicht Eros), Freundschaft« ist zwar nach Wellhausen »ein sehr sonderbarer Begriff für einen arabischen Gott«, aber die Bedeutung dieses Gottesnamens steht fest, er ist im Einklang mit anderen altarabischen abstrakten Götternamen, und es steht ebenfalls fest, dass dieser Gottesname noch zu Muhammeds Zeit in Arabien verbreitet war[1]), und dass im Anfange des 1. vorchr. Jahrtausend das minäische Volk seinen Nationalgott unter diesem Namen verehrte.



Abb. 8. Altarabisches Amulett aus Holz mit der Aufschrift *wdm abm (Wadd^{m} Ab^{m})* »Liebe(nd) ist der Vater«. Königliche Museen zu Berlin. Orientalische Abteilung Nr. 8. Höhe 9,5 cm.

»Wenn ein ganzes Volk seinen Gott als die ethische, heilige Liebe anbetet, sind wir über das weit hinaus, was man aus astralen Beziehungen erklären kann, und nur das religiöse Gefühl eines Volkes, das mit einem barmherzigen, persönlichen Gott im Bund zu sein sich bewusst ist, ist hier tätig gewesen. Dass diese Gottesauffassung nicht allein die offizielle, sondern in Verbindung mit der Vatervorstellung allgemein im Volke verbreitet war, beweist

---

[1]) J. Wellhausen: Reste arabischen Heidentums, 2. Ausgabe, Berlin 1897, S. 17—18, vgl. Ludolf Krehl: Über die Religion der vorislamischen Araber, Leipzig 1863, S. 61—69 Th. Nöldeke: ZDMG, 41. Bd., 1887, S. 708—709. P. S. Landersdorfer: l. c. S. 23—26. Orelli: Allgemeine Religionsgeschichte, I Bd., 2. Aufl., 1911, S. 278—279. Johann Deák: l. c. S. 44—50. D. Nielsen: Abstrakte Götternamen, Oriental. Literaturzeitung, 18. Jahrg. 1915, Sp. 289—291.

die stereotype religiöse Formel *Wadd^m Ab^m* oder *Ab^m Wadd^m* »die Liebe ist Vater« oder »Vater ist die Liebe«. Diese religiöse Formel findet sich häufig auf den Bauinschriften, indem das neugebaute Haus durch diese heiligen Worte Gott geweiht, in seinen Schutz gestellt wurde, greift aber noch tiefer ins tägliche Leben hinein. Glaser hat nämlich mit derselben Aufschrift verschiedene hölzerne, eherne und steinerne Täfelchen gefunden, welche nach dem Loch oben zu schliessen zum Aufhängen bestimmt waren und wahrscheinlich als eine Art Amulett um den Hals getragen wurden (Abb. 8—9). Dadurch sollte derselbe religiöse Grundsatz dem Menschen noch näher kommen, ihn stets begleiten und daran erinnern, dass Gott zugleich Vater und Liebe war.«[1])



Abb. 9. Altarabische Amulette aus Kalkstein. Höhe 3—6 cm. Kunsthistorisches Hofmuseum in Wien, Nr. 41, 42, 43.

»Welche Bestimmung diese Tafeln hatten, und wo sie aufgehängt wor-

[1]) D. Nielsen: Die altarabische Mondreligion, Strassburg 1904, S. 39, vgl. S. 191—192. Fig. 40: Minäischer Halsschmuck. Fig. 41: Minäisches Monogramm, und die Abbildungen: Königliche Museen zu Berlin, Mitteilungen aus den orientalischen Sammlungen, Heft 7, Himjarische Inschriften und Alterthümer, Berlin 1893, Tafel 1 Nr. 8, Nr. 2626 (S. 56) Südarabische Alterthümer im kunsthistorischen Hofmuseum, Wien 1899, S. 51—52. Corpus inscriptionum semiticarum, Pars IV, Tomus II Fasc. II, Paris 1914, Inscriptiones sabææ deis ʿAtharo, Waddo et Haubaso dedicatæ. Articulus VI Wadd Pater Nr. 470—486, S. 178—186, Tabula XVII Deus Wadd.

den waren, können wir nicht mehr ermitteln,« meint allerdings D. H. Müller[1]), die Erklärung als Amulett scheint doch sehr naheliegend zu sein, und seitdem der Verfasser obige Worte schrieb, hat man auch in Babylonien ähnliche Steintäfelchen gefunden (Abb. 10), die Koldewey ebenfalls als Amulette erklärt[2]).



Abb. 10. Babylonische Amulette.

Ähnliche Amulette, die wahrscheinlich um den Hals getragen wurden, hat man auch in Ägypten (Abb. 11), Syrien und bei den Ausgrabungen in Palæstina gefunden. Die heilige Formel wurde auch hier als Bauinschrift auf den Türpfosten geschrieben[3]).

[1]) D. H. Müller: Südarabische Alterthümer im kunsthistorischen Hofmuseum, Wien 1899, S. 52.

[2]) R. Koldewey: Das wieder erstehende Babylon. Die bisherigen Ergebnisse der deutschen Ausgrabungen, Leipzig 1913, S. 263. »Zeichnungen oder Reliefs apotropäischer Art zeigen Amulette aus Stein, die wohl den Kranken umgehängt wurden (Abb. 192). Es sind Täfelchen, die auf der einen Seite die Darstellung tragen, auf der anderen eine Inschrift und oben einen durchbohrten Ansatz zum Durchziehen eines Fadens.»

[3]) Cabrol et Leclercq: Dictionaire d'archéologie chretienne et de liturgie, Tome I, 2. Partie, Paris 1907, Artikel »Amulettes« Sp. 1822, Fig. 488. Vgl. das Gebot, die heilige Formel »auf die Pfosten deines

Die religiöse Vatervorstellung der Semiten hat sich also bereits in der ältesten Kulturperiode von einer physischen zu einer ethischen Auffassung entwickelt, wir müssen uns aber hüten in unhistorischer Weise die spätere christliche Auffassung des Gott-Vaters, sowie sie uns schon in den späteren Phasen der höheren nordsemitischen Kultur entgegentritt, in die altarabische Kulturwelt hineinzuprojizieren. Die Auffassung des Gott-Vaters war hier auf mehreren Punkten von der christlichen wesentlich verschieden.

Die äussere Gestalt des Gottes hat sich allerdings im Laufe der Jahrtausende nicht viel geändert, aber das Verhältnis der Menschen zu diesem Gotte, die ethische und religiöse Auffassung des göttlichen Vaters, hat eine ganze Skala von verschiedenen Entwicklungsphasen durchgemacht, wenn wir sie durch die verschiedenen Kulturstufen historisch verfolgen. Der Kulturfortschritt vom primitiven arabischen Beduinenleben bis zur hochentwickelten nordsemitischen Weltkultur lässt sich auch an der Auffassung des Gott-Vaters messen.

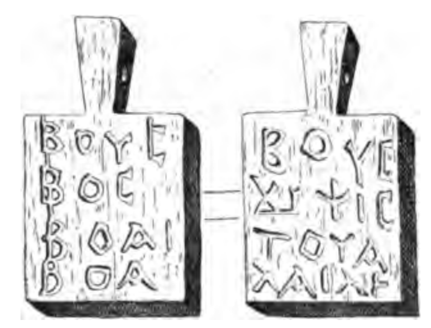


Abb. 11. Ägyptische Amulette.

Hauses und an deine Tore zu schreiben«, Deut. 6^{9}, 11^{20} (D. Nielsen: Die altarabische Mondreligion, S. 191). Hugues Vincent: Canaan d'après l'exploration récente, Paris 1907 (Études Bibliques), Chap. 3 § 1. Idoles et amulettes, S. 152—180, Pl. III und Fig. 122, 123. W. Schencke: Hvad Jorden gjemte, om Utgravningerne og Tekstfund i Palæstina og Nabolandene, Kristiania og København 1911, III Gude fabrikation og Menneskeofringer i det hellige Land, S. 61—62.

Zuerst darf der fundamentale Unterschied nicht vergessen werden, dass der altarabische und altsemitische Gott-Vater als Erzeuger der Menschen im wirklichen leiblichen, physischen Sinne der Vater der Menschen war, während der spätere nordsemitische Gott-Vater als Schöpfer der Menschen nur in übertragenem geistigem Sinne den Vater-Namen trägt. Die Vorstellung, dass Gott-Vater den Mensch physisch gezeugt hat, wird von einer höheren kultivierten Gottesauffassung als roh und kindisch empfunden und wird deshalb zu einer Schöpfung umgeformt.

Ferner war bei den alten Semiten die Gotteskindschaft nicht der gleichen Art wie im Christentum, wo das Verhältnis zwischen kleinen unerwachsenen Kindern und deren wirklichem Vater (im engsten Sinne des Wortes) auf das Gottesverhältnis übertragen wird[1]. Wir haben keine Belege dafür, dass der alte Araber, Hebräer, Phönizier, Aramäer, Assyrer oder Babylonier sich dem göttlichen Vater gegenüber als minderjähriges Kind fühlte und den himmlischen Vater als einen solchen wirklichen Vater betrachtete. Gott-Vater ist bei den alten Semiten ein Vater als Urvater oder Stammvater, der »Vater« ist

---

[1]) Mrk. 10^{13-16} ($\neq$ Mth. 19^{13-15}, Luk. 18^{15-17}): Und sie brachten Kindlein zu ihm, dass er sie anrührete; die Jünger aber fuhren die an, die sie trugen. Da es aber Jesus sah, ward er unwillig und sprach zu ihnen: Lasst die Kindlein zu mir kommen, und wehret ihnen nicht; denn solcher ist das Reich Gottes. Wahrlich, ich sage euch: Wer das Reich Gottes nicht empfähet als ein Kindlein, der wird nicht hinein kommen. Und er herzte sie, und legte die Hände auf sie, und segnete sie. Vgl. Math. 18^{1-6}. Dass die Jünger die Kinder fernhalten wollten, ist sicher eine echte historische Überlieferung, denn in der altsemitischen Religion wie im Judentum noch heutzutage wurde der öffentliche Kultus wie die politischen Rechte nur vom erwachsenen Mann, nicht von Weib und Kind ausgeübt. Auch im Gleichnis vom verlorenen Sohn, Luk. 15^{11-32}, und in Mth. 7^{9-11} wird das Verhältnis zwischen Eltern und Kindern auf das religiöse Vatergefühl übertragen.

eine lange Reihe von Generationen vom Menschen entfernt und die Vaterschaft ist also als fernere Verwandtschaft zu verstehen (Vgl. S. 80). Auf der anderen Seite ist dieser Vater nicht wie im Ahnenkult eine längst verstorbene Person, die ich niemals gesehen habe, oder wie im Christentum eine geistige unsichtbare Macht, sondern als Naturgott ein noch heute lebendes Individ, eine reelle sichtbare Grösse, ein Gott der vom Himmel herab mein Tun beobachtet, der nicht immer sein Antlitz für mich verbirgt, sondern mir stets gegenwärtig und nahe ist, und zu dem ich deshalb mit voller Zuversicht beten kann.

Eine Religion, welche die Götter als Himmelskörper und physische Verwandte der Menschen auffasst, kann man wohl von unserm modernen Kulturstandpunkt als naiv und kindisch verspotten, aber man darf nicht vergessen, dass hier — wie wir ja auch gesehen haben — Bedingungen für persönliche, ethische Religiösität in reichem Masze vorhanden sind und dass diese Religiösität durch keine nationale oder sonstige partikularistische Grenzen eingeengt wird. Da der Gott nicht eine unsichtbare geistige Macht, sondern eine sichtbare materielle Grösse ist, so liegt die Möglichkeit nicht vor, an der Existens des Gottes zu zweifeln, als Verwandter ist dieser Gott durch heilige Bande mit dem Menschen innig verbunden, und als Naturgott ist er nicht das Oberhaupt einer religiösen oder nationalen Partei sondern der Gott aller Menschen.

Dieser Individualismus und Universalismus, das individuelle, persönliche Verhältnis zu einem universellen Gott, wird aber von der primitiven, unvollkommenen politischen Organisation der alten Semiten fast illusorisch gemacht. Innerhalb des Stammes oder Volkes wird vielmehr der Individualismus zu einem unpersönlichen Ritualismus und Kollektivismus, ausserhalb dieser Organisa-

tion wird der Universalismus zu Partikularismus verwandelt.

Die drei universellen Gottheiten werden nämlich zu nationalen Parteigöttern und als solche in die engen Schranken der altsemitischen Kleinstaaterei herabgezogen.

Es ist allgemein bekannt, dass die alten Semiten, wie vielfach die Araber noch heutzutage, den Stamm oder das Volk als eine Familie auffassten, wo die einzelnen Mitglieder in realem, physischem Sinne durch das Band des Blutes mit einander verwandt waren und von einem gemeinsamen Urvater abstammten. Es liegt aber auf der Hand, dass eine solche Verwandtschaft nicht in gewöhnlicher menschlicher oder profaner Weise verstanden werden kann. Der Stamm oder das Volk ist ein politischer Verband, in der alten Zeit zugleich eine religiöse Genossenschaft, aber keine Familie. Der Verband nimmt ständig neue Mitglieder auf, einzelne Personen durch Heirat, als Flüchtlinge und Schützlinge, ganze Abteilungen durch einen feierlichen religiösen Bund. Die Auffassung des Verbandes als einer Familie wird aber dennoch theoretisch festgehalten, sie ist nämlich von religiöser, mythologischer Natur, was schon dadurch hervorgeht, dass der Stammvater — wie man längst vermutet hat — kein gewöhnlicher Mensch ist, sondern ein Gott[1]).

[1]) Vgl. z. B. Ignaz Goldziher: Der Mythos bei den Hebräern, Leipzig 1876, Kap. 5. Die hervorragendsten Gestalten der hebräischen Mythologie, S. 107—241. Kap. 6. Der Culturmythos und die älteste Gestaltung der hebräischen Religion, S. 242—280. Bernhard Luther: Die israelitischen Stämme, in Zeitschr. für die alttestam. Wissensch., 21. Jahrg., 1901, S. 62—76. Eduard Meyer: Die Israeliten und ihre Nachbarstämme, Alttestamentliche Untersuchungen, Halle a. S. 1906, Wesen und Ursprung der Patriarchen, S. 249—293, Gottesnamen und Stammnamen, S. 293—298. — Diese Vermutung haben die altarabischen Inschriften bestätigt. Die Sabäer leiten ihre Herkunft von ihrem Hauptgotte *Ilmuḳah* ab, wie die Minäer vom minäischen Nationalgott



Es ist die mythologische Familie, die uns bisher beschäftigt hat, welche auf den kleinen politischen Verband eingeengt wird. Sie umfasst eigentlich alle Menschen der Erde, wird aber nun auf die engen Grenzen des Stammes oder Volkes beschränkt.

Der Vater des ganzen Menschengeschlechts wird in den altsemitischen Kultgenossenschaften unter einem besonderen nationalen Namen zum Vater des kleinen Stammes oder Volkes. Mein »Bruder« ist nicht mehr jeder Mensch, sondern nur derjenige, der dem Verband angehört, demzufolge wird auch der himmlische »erstgeborene« Bruder als Stammes- oder Volksgenosse nationalisiert, und die Muttergöttin in nationalem, partikularistischem Sinne zur Mutter des Stammes oder Volkes.

Innerhalb der göttlichen Dreiheit wird jedoch nur der »Vater« von diesem Verengerungs- und Nationalisierungsprozess wesentlich berührt. Theoretisch wird zwar auch der Gottessohn und die Muttergöttin in die engen Grenzen der Nation eingezwängt, aber in Praxis kümmerte sich der nationale öffentliche Kultus hauptsächlich um die Vatergestalt, während der Kultus des Gottessohnes und der Muttergöttin mehr von privater Natur war, so dass diese Gestalten ihren ursprünglichen internationalen Charakter besser bewahrten[1]. Die henotheistische Ten-

---

Wadd abstammen, und das katabanische Volk ihren Gott *ʿAmm* als Stammvater betrachtet. Im gleichen Sinne ist *Jahwe* der Urvater der hebräischen Nation, wie die Moabiter »Söhne« und »Töchter« des moabitischen Volksgottes *Kemoš* sind. Vgl. meine Abhandlung: Der sabäische Gott Ilmuḳah in Mitteil. der Vorderas. Gesellsch. 14. Jahrg. 1909, S. 69—70.

[1]) Dies geht schon daraus hervor, dass sie nicht wie die Vatergestalt nationale, sondern die gewöhnlichen internationalen Namen *ʿAṯtar (ʿAštart, Ištar)* und *Šams (Šamaš)* tragen. Sie treten mehr in Beziehung zum einzelnen Individ und zur einzelnen Familie, während der Vater der Schutzgott des ganzen Stammes oder Volkes ist (H. Winck-

denz, die jeder polytheistischen Religion innewohnt, tritt bei den alten Arabern sehr stark hervor, da die zweite und dritte Person der Dreiheit in der Natur- wie in der Familienmythologie von Haus aus ganz untergeordnete Gestalten waren (Siehe S. 85—86), der öffentliche Kultus gibt aber dem Hauptgott als Oberhaupt des Stammes oder Volkes einen so absoluten Vorrang, dass die Religion dadurch einen monotheistischen Anstrich bekommt.

Jede gesellschaftliche Organisation muss nämlich ein Oberhaupt haben. Der altsemitische Staat (Stamm, Volk) war aber als eine religiöse Gemeinde organisiert, und es war deshalb natürlich, dass die oberste staatliche Autorität mit dem obersten Gotte identifiziert wurde. So bekommen wir die theokratische Staatsform, und jeder Kenner des semitischen Altertums weis, wie streng diese Theokratie durchgeführt wurde. Das Oberhaupt des Staates wird allerdings bei den alten Arabern in dem Rahmen der Familienmythologie als der göttliche Vater der Nation gedacht, aber er wird als Nationalgott in so exklusiver Weise verehrt, als ob der Gottessohn und die Muttergöttin garnicht existierten.

Der politische Verband nennt sich stets nach dem himmlischen Urvater, nie nach der Urmutter, nur der Vater wird als eine Personifikation des Volksgeistes betrachtet und manchmal mit dem Volk direkt identifiziert. Wie das Volk eine Hauptstadt als geographischen Mittelpunkt des Reiches hatte, so hatte es auch als kultischen Mittelpunkt ein Reichsheiligtum, in der Regel bei der Hauptstadt, und dieses grosse Zentralheiligtum war stets dem göttlichen Vater als Nationalgott geweiht[1]. Alle

---

ler: Šams = Göttin, ZDMG, Bd. 54, 1900, S. 413—420. D. Nielsen: Der sabäische Gott Ilmukah, S. 64).

[1]) Im altsabäischen Reiche wurde dem sabäischen Gott-Vater als Volksgott *(Ilmuḳah)* ein Reichsheiligtum bei Ṣirwaḥ gebaut. Als die

Verordnungen und Gesetze — profane wie religiöse — wurden im Namen des göttlichen Vaters gegeben, denn er war, als himmlischer Stammesältester, der eigentliche Gesetzgeber, wie der irdische Stammesälteste, und nicht dessen Sohn und Frau, die oberste soziale Autorität darstellte.

Dabei spielt nicht einmal der irdische Älteste, der Vertreter des himmlischen Gesetzgebers, eine selbständige persönliche Rolle, denn er stellt nicht durch seine Person den himmlischen Vater dar, sondern ist lediglich ein unpersönliches Organ oder Instrument, durch welches der himmlische Älteste seinen Willen kundgibt. Deshalb werden im Alten Testament alle Gesetze dem göttlichen Vater des Volkes zugeschrieben, und Mose, der Älteste der Vorzeit, empfängt die Gesetze direkt von Gott. Gott redet durch ihn, und Entscheidungen aller möglichen Art, problematische Rechtsfälle etc., werden durch Orakel dem Gott direkt überlassen. Schon bei den nomadischen Beduinen war das Orakelwesen als heilige Institution stark ausgebildet[1]) und in den altarabischen Königreichen gibt Gott-Vater immer noch als oberste soziale Autorität seinen

---

Könige von Saba später die Residenz nach Marib verlegten, wurde hier ein neues gigantisches »Haus Ilmukah's« als sabäisches Zentralheiligtum gebaut. (Vgl. die Skizze und die Beschreibung der Tempelruinen in Corpus inscript. semit. Pars IV Tomus II fasc. I, Paris 1908, Nr. 373—375, S. 20—28.) In ähnlicher Weise nahm die assyrische Vatergestalt als Nationalgott *(Ašur)* »an dem mehrmaligen Wechsel der offiziellen Residenz während der assyrischen Herrschaft Teil, er wanderte von Aschur nach Calah, von Calah nach Niniveh, von Niniveh nach Dur Scharrukin — sein Hauptsitz hing von dem Orte ab, den die Könige zu ihrer offiziellen Residenz erwählten« (D. Nielsen: Der sabäische Gott Ilmukah, S. 65—68. M. Jastrow: Die Religion Babyloniens und Assyriens, 1. Bd., S. 205).

[1]) Vgl. Jul. Wellhausen: Reste arabischen Heidentums, 2. Ausgabe, Berlin 1897, S. 56, S. 131—138.

Willen durch Orakel kund. So muss z. B. *Ilmḳh*, der gewöhnliche Name des sabäischen Volksgottes, in Analogie mit anderen altarabischen Götternamen wahrscheinlich als *Il-muḳah* d. h. »Gott des Orakel-Gebotes« gedeutet werden. Er war jedenfalls ein ausgeprägter Orakelgott, denn der ständige stereotype Ausdruck in den Inschriften *ḥagan waḳah-hu (mu) bi mas'al-hu Ilmuḳah* kann nicht, wie man früher getan hat, »weil Ilmukah ihn (sie) auf die an ihn gerichtete Bitte erhörte« übersetzt werden, sondern ist — wie jetzt allgemein anerkannt wird — »wie Ilmukah ihn (sie) in seinem Orakel-Gebot befahl« zu übertragen. Wie der Boden nicht dem König, sondern dem Stamm und dem Stammgott gehört, und demzufolge auch die Steuern diesem Gott direkt entrichtet werden, so entschied der Gott durch Orakel direkt über die Verwaltung des Bodens[1]).

[1]) D. Nielsen: Studier over oldarabiske Indskrifter, København 1906, S. 155—159. Neue katabanische Inschriften (Mitteil. der Vorderasiat. Gesellsch., 11. Jahrgang, 1906, Heft 4), Berlin 1906, S. 24—27. M. Lidzbarski: Ephemeris für semitische Epigraphik, 2. Bd., Giessen 1908. Südarabische Inschriften, S. 385—386. D. Nielsen: Der sabäische Gott Ilmukah (Mitteil. der Vorderasiat. Gesellsch., 14. Jahrg., 1909, Heft 4), Leipzig 1910. Bedeutung des Namens, S. 33—49. M. Lambert in Corpus inscriptionum semiticarum, Pars IV Tomus II, Paris 1911, Nr. 374, S. 25. F. Praetorius ZDMG, 66. Bd., 1912, S. 786. M. Lidzbarski ZDMG, 67. Bd., 1913, S. 182. D. Nielsen ibid. S. 570. N. Rhodokanakis: Die Bodenwirtschaft im alten Südarabien (Separatabzug aus dem Anzeiger der phil.-hist. Klasse der kais. Akademie der Wissensch., Jahrg. 1916, Nr. 26), Wien 1916, S. 17, S. 20—21. »Nach der Sprache der Urkunden war in der Theorie der Gott Eigentümer der Güter, nicht der Tempel oder die Priester; diese aber waren in der Praxis seine irdischen Vertreter und Verwalter, denn das Orakel entschied über die Bewirtschaftung. Eine Einmischung des Staates, der weltlichen Gewalt oder des Königs in die Verwaltung des göttlichen Eigentums durch das Orakel ist nicht zu belegen«, S. 21. Vgl. Denselben: Studien zur Lexikographie und Grammatik des Altsüdarabischen,

Innerhalb der semitischen Religionsgeschichte wird ein wirklicher absoluter Monotheismus erst im Islam das Gemeingut weiterer Kreise — Judentum und Christentum waren für die Semiten nur Durchgangsstationen zum Islam — aber schon in der altarabischen Volks- oder Nationalreligion finden wir innerhalb des Rahmens des Staates Ansätze zu einer gewissen politischen, nationalen Monolatrie oder Monotheismus, indem die Einheit und Stärke des Volkes davon abhing, dass die Einheit des göttlichen Staatsoberhauptes stark betont wurde. Es ist also ganz natürlich, dass die mythologischen Wirkungen der Nationalisierung fast ausschliesslich bei der Vater-Gestalt stattfinden, denn er ist der alleinige Nationalgott. Diese Wirkungen zeigen sich innerhalb des politischen Verbandes in der Weise, dass der Vater als soziales Oberhaupt des Stammes oder Volkes zum Gesetzgeber verwandelt wird, wodurch eine persönliche Religiösität, ein individuelles Verhältnis zu einem nahestehenden Verwandten, durch eine unpersönliche äusserliche Gesetzsklaverei, durch einen unfruchtbaren Ritualismus, der Herz und Sinn leer lässt, ersetzt wird. Wenn der Nationalgott überhaupt als »Vater« betrachtet wird, so ist er nicht Vater des Einzelnen, sondern Vater des Volkes. Die Vatervorstellung ist nicht wie in den höheren Formen der nordsemitischen Religion individualistisch sondern kollektivistisch.

In der altarabischen Stammes- und Volksreligion werden, wie es scheint, die individuellen, persönlichen Beziehungen zum Gott-Vater mit allen Mitteln unterdrückt. Das rechtliche und religiöse Subjekt ist hier nicht die einzelne Person, sondern eine kollektive Masse. Der Stamm oder das Volk ist in der gleichen Weise für die

---

2. Heft, Wien 1917 passim (Sitzungsber. der kais. Akad. der Wissensch. in Wien, phil.-hist. Klasse, 185. Bd., 3. Abh.).

Befolgung der religiösen Vorschriften, wie für das Einhalten der rechtlichen Bestimmungen (Siehe S. 91—92) verantwortlich, denn ein Unterschied zwischen religiös und profan gibt es auf dieser Kulturstufe nicht, und solange jemand Mitglied der politischen Gemeinschaft ist, die ja mit der religiösen ganz identisch ist, hat er sein Gottesverhältnis vollständig in Ordnung.

»Der einzelne wählte nicht seine Religion oder bildete sie für sich selbst aus; sie war ihm als ein Bestandteil des allgemeinen Ganzen von Verpflichtungen und Ordnungen der Gemeinschaft überkommen, die auch ihm auferlegt waren, als eine feste Thatsache, die mit seiner Stellung in Familie und Volk gegeben war.« »Religiöse wie politische Beziehungen gingen vom Vater auf den Sohn über; denn niemand konnte sich nach Belieben einen neuen Gott wählen.« »Ein Mensch stand mithin schon durch seine Geburt ebenso sicher in einem festen Verhältnis zu bestimmten Göttern, wie er durch seine Geburt in Beziehung zu seinen Stammesgenossen stand«, und er brauchte nur die Vorschriften der Gemeinschaft einzuhalten um in diesem Gottesverhältnis zu bleiben[1]).

Als Typus einer solchen semitischen Volksreligion, wo die Gebiete der Religion und der Nation identisch sind, und wo der Einzelne nur dann den Gott als Vater hat, wenn er dem Volk angehört und die Gesetze des Volkes einhält, ist bis in die moderne Zeit die jüdische Religion stehen geblieben, aber auch im Christentum, wo die religiöse Gemeinschaft in der Regel sich von der politischen losgelöst hat, gibt es Analogien zum altsemitischen Ritualismus und Kollektivismus. So ist z. B. bei den Katholiken die Religion, in kultische Verordnungen aufgelöst, immer noch mehr die Sache der Gemeinschaft,

---

[1]) Robertson Smith: Die Religion der Semiten, S. 19, 25, 20.

d. h. der Kirche, als des einzelnen. Dagegen spielt — wie man längst erkannt hat — der Dogmatismus, die Annahme eines bestimmten Systems von Glaubenssätzen, im Christentum die wichtigste Seite der Religion, in der altsemitischen wie überhaupt in der antiken Religion keine hervortretende Rolle[1]).

In der altsemitischen Religion liegt die Ursache dazu auf der Hand. Für die Kultgenossenschaft war kein Anlass vorhanden, den Glauben an einen dreifaltigen Gott in einem dreifachen Glaubensbekenntnis zu formulieren und die Annahme dieses Glaubens als erste und wichtigste Heilsbedingung von allen Mitgliedern der Genossenschaft zu fordern, denn es konnte niemand einfallen, an der Existens der drei Gottheiten zu zweifeln, die als Himmelskörper am Firmament allen Menschen sichtbar waren. Der Vater, der Sohn und die Mutter wandelten ihre Bahnen vor den Augen der ganzen Gemeinde, und die Mythen, die von ihnen erzählt wurden, waren eben-

---

[1]) »Die antike Religion war zum grössten Teil nicht ein Glauben; sie bestand hauptsächlich aus Institutionen und Bräuchen. Ohne Zweifel werden die Menschen gewöhnlich nicht bestimmte Bräuche üben, ohne mit ihnen irgend eine Vorstellung zu verknüpfen. Als Regel aber finden wir, dass der Brauch aufs strengste bestimmt war, während die mit ihm verbundenen Vorstellungen äusserst unbestimmt waren, und dass der gleiche Ritus bei verschiedenen Völkern in verschiedener Weise gedeutet wird, ohne dass sich infolge dessen die Frage nach Orthodoxie oder Heterodoxie erhob. Robertson Smith l. c. S. 12.

Die alte Religion »ist frei von allem Dogmatismus, im wesentlichen besteht sie vielmehr in der Ausübung bestimmter, alt überlieferter Riten. Diese sind das Feste, Bleibende; wer in genauer Ausführung dieser rituellen Vorschriften die Götter verehrt, der ist ἐυσεβής nach der Auffassung der Alten. Wie sich dagegen der Einzelne den Ursprung der Bräuche erklärt, wie er sich zu den ἱεροὶ λόγοι stellen will, ist dafür ganz unwesentlich«. Hugo Hepding: Attis, seine Mythen und sein Kult, Giessen 1903 (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, 1. Band), Kap. 2 Attismythen, S. 98.

falls sichtbare Vorgänge am Himmel, die jedermann beobachten konnte. Die Gemeinde musste aber fordern, dass die himmlische Götterfamilie, von deren gnädiger Stimmung das ganze Wohl des Stammes abhängig war, richtig verehrt wurde, d. h. dass der Kultus nach den überlieferten Riten regelmässig stattfand, und dass alle Mitglieder des Stammes sich an diesem Kultus beteiligten. So wurde das Gottesverhältnis in eine Reihe Gesetze aufgelöst, und es lag in der Natur der Sache, dass diese Gesetze vorwiegend kultischer äusserlicher Art waren, weil ja die ganze Gemeinschaft, wozu auch die Götter gehörten, durch äusserliche physische Bande zusammengehalten wurde.

So ersehen wir aus den altarabischen Inschriften, wie das ganze Leben von einer Fülle detaillierter Kultusvorschriften beherrscht wurde, die frappante Übereinstimmungen mit den hebräischen Gesetzen bieten[1]). Wie man den im Wesen der altsemitischen Naturreligion liegenden Individualismus durch die altarabischen Amulette veranschaulichen kann, so kann man den altsemitischen Ritualismus durch eine altarabische »Gesetztafel«[2]) illustrieren (Abb. 12).

---

[1]) Siehe D. Nielsen: Die altarabische Mondreligion, Strassburg 1904, S. 204—208.

[2]) Diese Tafel ist nicht Gesetztafel in dem Sinne, dass die Gesetze darauf aufgezählt sind, sondern gehört einer Serie von Tafeln an, welche, von den Übertretern der rituellen Reinheitsgesetze geweiht, wahrscheinlich öffentlich im Tempel ausgestellt wurden. Der Name des Sünders und die Sünde, die er begangen hat, wird schonungslos genannt, auch wenn es sich um intime sexuelle Sünden handelt, vgl. die Übersetzung und Kommentar dieser Tafeln bei D. H. Müller: Südarabische Alterthümer im kunsthistorischen Hofmuseum, Wien 1899. S. 20—26. D. Nielsen: Die altarabische Mondreligion, Strassburg 1904, S. 204—208. M. Lambert: Corpus inscription. semitic. Pars IV Tomus II fasc. III. Caput XIV, Inscriptiones Sabææ deo Dhû Samâwio dedicatæ Nr. 523, 532, 533 S. 237—239, S. 248—251.



Abb. 12. Sabäische Tempeltafel, Glaser 1052 (Bronze).
Kunsthistorisches Hofmuseum zu Wien Nr. 6.

Diese soziale Verwaltung der Religion, die in unpersönliche Juristerei ausmündet, wirkt auf das von Haus aus individuelle religiöse Vaterverhältnis ein. Als Naturgott, der am Himmel strahlt, ist Gott-Vater kein politischer Gott, kein Stammgott oder Volksgott, sondern Gott für jeden, der Augen hat, besonders unentbehrlich für den Hirten, der mit seinem Vieh die grossen arabischen Steppen und Wüsten durchwandert, oder für den Geschäftsmann, der auf Kameelrücken die weiten Karawanenreisen macht. Als Stammvater der Menschen ist er auch, wie wir gesehen haben, der Vater des Einzelnen, durch das unauflösliche heilige Band der Verwandtschaft mit ihm innig verbunden. Als soziales Oberhaupt wird Gott-Vater aber als himmlischer Stammesältester gedacht und wird — wie in der hebräischen Sinai-Überlieferung — zum Richter und Gesetzgeber verwandelt, das Bild des göttlichen Vaters wird von den vielen Gesetzen verdunkelt.

Wir treffen hier eine Entwickelung, die eine genaue Parallele bietet zu dem Prozess, der auf nordsemitischem Kulturboden den göttlichen »Bruder« zum »König« und »Herrn« umformt (S. 95—103). Als soziales Oberhaupt bekommt der göttliche Vater eine Funktion, die auf das Verwandtschaftsgefühl auflösend wirkt. »Vater« und »Bruder« werden zu »Ältestem« und »König«, zum Gesetzgeber und despotischen Herrn, der ursprüngliche Charakter dieser beiden Gestalten tritt dabei ganz zurück.

Zugleich wird in einer solchen Religionsorganisation das persönliche Verhältnis zu Gott-Vater durch das Verhalten zum Stamm oder Volk bedingt. Wenn jemand keinem Volk oder Stamm angehört, so hat er auch keinen Gott, und er gehört dem Stamm oder dem Volk nur an, wenn er die Gesetze einhält und den ganzen Kultus mitmacht. So wird das persönliche Verhältnis, das im Wesen der Vatervorstellung liegt, zu einer unpersönlichen me-

chanischen Gesetzsklaverei, weil der Kultus des Stammes das Tor ist, durch das der Einzelne Eintritt zum Gott hat. Die als Gemeinde organisierte soziale Gesellschaft ist eine Heilsanstalt geworden und hat die Schlüssel zum Himmelreich übernommen.

Reste dieses altsemitischen Kollektivismus haben sich in den auf semitischem Kulturboden entstandenen Weltreligionen, in Judentum, Christentum und Islam erhalten, aber solche moderne Analogien können uns nur teilweise zu einem Verständnis der altsemitischen Stammesreligion verhelfen. In diesen modernen Religionen ist die einzelne Person doch immerhin der religiöse Mittelpunkt, die Aufgabe der Gemeinde ist, dem einzelnen Individ zum Heil zu helfen, aber in der altsemitischen Gemeindeorganisation war der Stamm alles, der Einzelne nichts, auf allen Gebieten herrschte ein absoluter Sozialismus und Kommunismus.

Privates Eigentum gab es nicht, aller Besitz gehörte dem Stamme, das rechtliche Subjekt war nicht die einzelne Person, sondern der Stamm. Für Verbrechen ausserhalb des Stammesverbandes ist der ganze Stamm verantwortlich, ein Prinzip, das in der Blutrache deutlich zum Vorschein kommt. Die Blutrache wird nämlich bei den alten Semiten so gehandhabt, dass nicht diejenige Person, die den Totschlag begangen hat, sondern irgend eine beliebige dem feindlichen Stamme angehörige Person umgebracht wird. Die Stammesgenossenschaft ist nämlich keine Korporation, sondern ein Körper, der Einzelne kein Mitglied einer Korporation, sondern ein Partikel des Stammkörpers. Da die ganze Stammesmasse juridisch solidarisch ist, so soll die Widervergeltung den Stammkörper auf irgend einem Punkt treffen[1]). Noch mehr sinnlos und

[1]) O. Procksch: Über die Blutrache bei den vorislamitischen Arabern, Leipzig 1899. Erwin Merz: Die Blutrache bei den Israeliten, Leipzig 1916 (Beiträge zur Wissensch. vom Alten Testament. Heft 20).

absurd für das moderne Rechtsbewusstsein ist das Verfahren bei Verbrechen innerhalb der Stammesorganisation. Hier wird nämlich nicht allein die nach unseren Begriffen schuldige Person, sondern auch seine Kinder und Kindeskinder, seine ganze Familie in absteigender Linie, d. h. der künftige, eventuelle Stamm, bestraft, eventuel getötet[1]).

Es ist notwendig, dieses uns so fremdartige Rechtsbewusstsein der primitiven altsemitischen Stammeskultur zu verstehen, denn das religiöse Bewusstsein bietet eine genaue Parallele dazu, ist nur ein Teil des allgemeinen materiellen und geistigen Sozialismus und Kommunismus im altsemitischen Stammesleben. Auch in der Religion straft Gott-Vater als oberster Richter nicht allein die einzelne Person, sondern auch die Kinder »bis in das dritte und vierte Glied«[2]). Auch in der Religion bildet der ganze Stamm oder das ganze Volk eine solidarische Einheit, wo der Unschuldige mit dem Schuldigen bestraft wird, Gen. 18—19[3]), und wo das Schicksal der ganzen Kultgenossenschaft durch das Verhalten des Stammvaters bestimmt wird. Im Alten Testament, wo neben dem göttlichen Urvater, der zum Schöpfer umgebildet ist, noch ein mythologisierter menschlicher Stammvater auftritt, wird die ausgewählte Stellung des Volkes Israel durch

---

[1]) Max Löhr: Sozialismus und Individualismus im Alten Testament, Giessen 1906 (Beihefte zur Zeitschr. für die alttestam. Wissensch. Nr. 10), S. 1—14. Hermann Gunkel: Individualismus und Sozialismus im Alten Testament, Religion in Geschichte und Gegenwart, 3. Bd. 1912, Sp. 493—497.

[2]) Exod. 20[5]: »Ich Jahwe, dein Gott, bin ein eifersüchtiger Gott, der da heimsucht der Väter Missethat an den Kindern bis in das dritte und vierte Glied.«

[3]) Hermann Gunkel: Genesis, 2. Aufl., Göttingen 1902, S. 179—181 (Nowack's Handkommentar zum Alten Testament, III. Abteilung. Die historischen Bücher, 1. Bd.).

die Gottesfurcht seines Stammvaters Abraham begründet. Umgekehrt leiden — indem die kollektivistische Theologie auf weitere Kreise übertragen wird — noch heute die Hamiten unter der Schuld ihres Stammvaters, Gen. 9 19—27, und das ganze Menschengeschlecht muss noch heute für die Sünde Adams und Evas büssen. Auch die Güter der Religion gehören wie die materiellen Güter nicht dem Einzelnen, sondern nur dem Verband an. Es ist bekannt, dass eine persönliche Unsterblichkeit, ein individuelles Leben nach dem Tode, in der altsemitischen Stammes- oder Volksreligion keinen Platz hat, der Stamm oder das Volk soll ewig leben, der einzelne hat nur durch seine Nachkommen Teil am ewigen Leben des Stammes, dessen Lebenskraft andererseits darauf beruht, dass der physische Zuwachs so gross wie möglich wird. Wie der oberste Gott als Familienvater und Stammvater eine zahlreiche Schar von Kindern hat, die Himmel und Erde bevölkern, so lautet auch das Gebot an Adam und Noah, die menschlichen Urväter: »Seid fruchtbar und mehret euch, und füllet die Erde«, Gen. 1 28, 9 1, und dasselbe Fruchtbarkeits-Ideal wird in der Volksreligion in der Form einer Verheiszung auf den Stammvater des Volkes übertragen, Gen. 15 5: Und er (Jahwe) führte ihn (Abraham) hinaus und sprach: Blicke auf zum Himmel und zähle die Sterne, ob Du sie zu zählen vermagst! Und er sprach zu ihm: So (zahlreich) sollen deine Nachkommen sein (vgl. Gen. 13 16, 17 2). Daher die ständige Besorgnis um Nachkommen in den altarabischen Inschriften und im Alten Testament, daher im altsemitischen Eherecht die polygamische Ehe und noch in der monogamischen Ehe der höheren nordsemitischen Kultur die Erlaubnis, eine Nebenfrau zu nehmen, wenn die Frau kinderlos ist[1]), daher die scheinbare Unsterblichkeit der alt-

[1]) Hammurabi-Kodex, § 144—145, vgl. § 166 und § 184.

arabischen Stämme und des jüdischen Volkes, weil in einer solchen Kultgenossenschaft, die sich von individualistischen Strömungen freihält, durch alle Mittel auf die Erhaltung des Stammes- oder Volkskörpers hingearbeitet wird. »Damit hängt zusammen die für das Alte Testament so bezeichnende Gleichgiltigkeit gegen die religiöse Psychologie, gegen die Frage des Lebens nach dem Tode. Es genügte, dass das Volk ewig lebte; über den Einzelnen ging das Rad der Geschichte hinweg, ihm blieb nur Ergebung, keine Hoffnung. Er musste seinen Lohn in dem Wohlergehen des Volkes finden.«[1])

---

[1]) J. Wellhausen: Israelitische und Jüdische Geschichte. 6. Aufl. Berlin 1907. 6. Kap. Gott, Welt und Leben im alten Israel, S. 107. Vgl. Rudolf Smend: Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte, 2. Aufl., Freiburg i. B. 1899 (Sammlung theologischer Lehrbücher, Alttestamentlige Theologie), § 2: Altsemitische Religion und arabische Stammesreligion, S. 18—31. »Ein einzigartiges Gemeingefühl herrscht in einem arabischen Nomadenstamm. Keinen Augenblick verlässt den Nomaden dass Bewusstsein, dass seine ganze Existenz auf dem Stamme beruht. Was ihn in der Welt hält, schützt und rächt, ist allein sein Stamm. Umgekehrt geht aber auch sein ganzes Leben in seinem Stamme auf, er ist ein Glied seines Stammes und weiter nichts. Sein Stamm verlangt von ihm die höchste Aufopferung, jeden Augenblick muss er darauf gefasst sein, für die Sache des Stammes zu sterben. Dann wird sein Blut gerächt, wie er umgekehrt verpflichtet ist, das Blut jedes Stammesgenossen zu rächen, wo sich nur die Gelegenheit dazu bietet. Diese Aufopferung erscheint ihm als nichts Ausserordentliches, er weiss es nicht anders und kann nicht anders, weil er sich lediglich als ein Glied des Ganzen fühlt. Wo bliebe auch ein solcher Stamm, wenn es anders wäre! Mit aller Welt im Kampf und Krieg ist seine Hand gegen Jedermann, aber auch Jedermanns Hand gegen ihn. Dies starke Gemeingefühl, das die Glieder des Stammes verbindet, führt nun aber auch zum Glaubeu an einen besonderen Stammesgott. Der energische Wille der Selbstbehauptung, der den Stamm beseelt und am Leben erhält, objectivirt sich in der Forderung einer übermenschlichen Macht, die die Sache des Stammes führt, ihm giebt was er zum Dasein nöthig hat, vor allem Sieg über die Feinde. So wird

Wenn wir diese Ausführungen über den Kollektivismus der altarabischen und altsemitischen Volksreligion kurz zusammenfassen, so hat die Volksreligion zwar nicht, wie Robertson Smith annimmt, die Vatermythologie aufgehoben und als Oberhaupt des Volkes den »Vater« zum »König« gemacht, sondern sie hat die Vatervorstellung dahin modifiziert, dass der oberste und wichtigste Gott als Volksgott nicht Vater des Einzelnen, sondern Vater des Volkes war, und dabei wird der Stamm oder das Volk als eine religiöse Einheit betrachtet, worin die einzelne Person ganz verschwindet. Diese kollektivistische Vaterauffassung hat die mythologische Terminologie beeinflusst und in der Tatsache einen prägnanten Ausdruck gefunden, dass der Stamm oder das Volk nicht als eine Mehrheit von Individuen »die Söhne« des Gottes heisst, sondern im einheitlichen Sinne als der »Sohn« des Volksgottes bezeichnet wird. So ist z. B. in Südarabien das sabäische Volk *walad ilmuḳah*, der »Sohn (des Volksgottes) *Ilmuḳah's*«, das katabanische Volk ist *walad ʿamm* »Sohn des *ʿAmm*«, und das hebräische Volk ist ebenfalls der »Sohn« *Jahwes* Ex. 4^{22-23}, Hos. 11^{1}, Psalm. 80^{16}[1]), daneben findet sich freilich auch die pluralische Ausdrucksweise im Alten Testament wie in arabischen Stammes- und Volksnamen, und das einzelne Individ nennt sich wohl — wie wir gesehen haben (S. 80—81) — Sohn des göttlichen Vaters, wenn dieser als universeller Gott oder als Naturgott gedacht wird, aber der Einzelne kann sich nicht »Sohn« des Volksgottes oder des mythischen Stamm-

---

irgend einer der überlieferten Götter zum Stammesgott und darüber verliert er seinen ursprünglichen Charakter, der oft ganz in Vergessenheit geräth« (S. 25—26).

[1]) D. Nielsen: Studier over oldarabiske Indskrifter, København 1906, zu der Inschrift Glaser 1600 S. 127, 129. Der sabäische Gott Ilmuḳah, Leipzig 1910, S. 69.

vaters des Volkes nennen, die Hebräer sind wohl »die Kinder« Jahwes und heissen *bene Jisrael*, aber der einzelne Hebräer kann sich nicht »Sohn Jahwes« oder »Sohn Jisraels« nennen, er ist nur *'iš mi-bene jisrael*, »ein Mann von den Söhnen Israels«. Hierher gehört auch die eigentümliche Tatsache, dass die semitischen Volksnamen im Gegensatz zu den europäischen kollektivische singularia sind. Wir sagen: Russen, Germanen, Franzosen u. s. w., indem wir das Volk als eine Mehrheit von Individuen bezeichnen, aber die alten Semiten sagten nicht: Israeliten, Juden, Edomiten, Moabiten, Assyrer, Midianiten, Minäer, Sabäer, Katabanen u. s. w., sondern benannten das Volk als eine Einheit: Israel, Juda, Edom, Moab, Ašur, Midian, Maʿin, Saba, Kataban u. s. w. Das Volk wird im Sprachgebrauch wie in der Mythologie als ein einzelnes Individ betrachtet[1]).

Das Resultat dieses religiös-politischen Kollektivismus zeigt sich deutlich genug in der semitischen Geschichte. Auf nordsemitischem Kulturboden sind die Völker, die sich von dieser primitiven Stammes- und Volksreligion entfernt haben, — Phönizier, Babylonier, Assyrer und Aramäer — längst verschwunden, aber die herumstreifenden arabischen Stämme, welche die altsemitische Kultgenossenschaft in ihrer politischen Form noch in Ehren halten, existieren unter den gleichen Namen und mit ihren besonderen Eigentümlichkeiten heutzutage wie vor Jahrtausenden, obwohl sie an keine bestimmte Lokalitäten oder Territorien gebunden sind und also, was wir Heimat oder Vaterland nennen, gar nicht haben. — Viele von diesen Stämmen sind von der fortschreitenden Kultur nicht unberührt geblieben, indem sie

[1]) Vgl. Th. Nöldeke ZDMG 1886, 40 Bd., S. 169—171. Julius Wellhausen: Reste arabischen Heidentums, 1. Ausgabe (Skizzen und Vorarbeiten 3. Heft), S. 177. Rudolf Smend: loco citato S. 28—29.

— ohne dabei ihre umstreifende Lebensweise aufzugeben — sich eifrig an Handel und Warentransporten beteiligen, aber die alten religiösen Traditionen des Wüstenlebens werden hochgehalten, besonders alles was die Erhaltung der politischen Korporation bezweckt.

Als eine solche altsemitische, politische Kultgenossenschaft, die lediglich durch kultische Bande zusammengehalten wird, ist das jüdische Volk ein bekanntes Beispiel, aber es gibt arabische Stämme, die sicher ebenso alt sind und in ähnlicher umstreifender Weise, wenn auch in kleinerem Massstabe, wie der ewige Jude gelebt haben, und dennoch durch die wechselnden Jahrtausende ihre nationale und religiöse Eigenart bis auf den heutigen Tag bewahrt haben.

Im 1. vorchr. Jahrtausend werden z. B. in südarabischen Inschriften zwei Bruderstämme *Ḥâšid* und *Bakîl* häufig erwähnt, und stets in Verbindung mit Kampf, Tötungen, Blutfehde, Überfällen, Feldzügen und kriegerischen Unternehmungen. In den Inschriften, die von diesen Stämmen herrühren, kommt die Bitte um »Beglückung mit reichlichen Tötungen im Kampfe« wiederholt vor. Als tüchtige Soldaten, spielen sie eine grosse Rolle in den politischen Wirren und grossen Kriegen, die gegen die Ende des ersten vorchr. Jahrtausends die altsabäische *Ṣirwaḥ*- und *Marib*-Dynastie zum Fall brachten und zur Bildung des neusabäischen Reichs führten[1]. Im

---

[1]) J. H. Mordtmann und D. H. Müller: Sabäische Denkmäler, Wien 1883 (Vgl. besonders die Einleitung von Mordtmann S. 4—9). I. H. Mordtmann: Himjarische Inschriften und Alterthümer, Berlin 1893 (Königliche Museen zu Berlin, Mitteil. aus den oriental. Sammlungen, Heft 7). Eduard Glaser: Die Abessinier in Arabien und Afrika. Auf Grund neuentdeckter Inschriften, München 1895, Kap. III—V und passim. Hugo Winckler: Die sabäischen Inschriften der Zeit Alhan Nahfan's (Mitteil. der Vorderas. Gesellsch. 1897, Heft 5. Martin

Mittelalter werden diese Stämme gelegentlich von arabischen Autoren erwähnt, und um die Mitte des 18. Jahrhunderts n. Chr., als die dänische Expedition Südarabien besuchte, waren sie noch die besten Soldaten des Landes. Niebuhr charakterisiert sie in folgender Weise: »Diese Bundesgenossen (d. h. die *Ḥâšid* und *Bakîl*) scheinen in Vergleichung mit den übrigen Arabern in Jemen sehr kriegerisch zu seyn. Man findet von diesen Kobail auch nicht nur ganze Regimenter im Dienste des Imâms, sondern der Scherîf zu Mekke hat auch viele von ihnen bey seiner Armee, und von beyden sollen sie besser bezalt werden, als die Eingebornen. Der Imâm muss sie aber auch sehr fürchten. Wenn die unabhängigen Schechs von Haschid u. Bekîl sein Land angreiffen, so rebelliren bisweilen die in seinem Dienste stehende fremde Truppen, und dieses kann desto leichter geschehen, weil der Imâm seinen Soldaten aus Haschid u. Bekîl Officiers von ihrer eigenen Nation geben muss, oder vielmehr, weil die Schechs, welche bey dem Imâm Dienste nehmen, ihre Regimenter selbst errichten, und also völlige Freyheit haben ihre Officiers und Soldaten zu wählen«[1]).

Zu Anfange des 19. Jahrhunderts treffen wir die beiden Stämme in den grossen Wahabiten-Kriegen, indem Ḥašid und Bakil zusammen 1000 Reiter und 8000 Fussvolk stellten. Hier werden sie jedoch zu den Higâz-Stämmen, nicht zu den Jemen- oder Sanʿa-Stämmen ge-

---

Hartmann: Die Arabische Frage, mit einem Versuche der Archäologie Jemens, Leipzig 1909 (Der islamische Orient, Bd. 2), Ausführug 11 und 12, S. 141—155, Ausführung 31, *Bakîlum* S. 356—360, *Ḥašidum* S. 373—374.

[1]) Carsten Niebuhr: Beschreibung von Arabien, Kopenhagen 1772, 2. Abtheil. 4. Bellâd el kobail, oder die Landschaft Haschid u. Bekil, S. 259—260.

rechnet[1]). Nach Wellsteds Erkundigungen finden wir sie später im Gebiete östlich von *Ṣan'a* in Jemen: »Jâfa' und Haschid we Bekil sind die beiden mächtigsten Stämme im Osten von Ssan'â. Die von dem erstern Stamme wandern nie aus und fechten auch nicht ausserhalb der Grenzen ihres Gebietes; die vom letzteren thun beides, wandern oft nach Indien aus und thun auswärts Kriegsdienste.«[2]) Auch unter der späteren Türkenherrschaft haben diese kleinen Nationen ihre Selbständigkeit und ihren kriegerischen Charakter bewahrt, eine Blutfehde gab 1884 Glaser die Gelegenheit, in ihr Gebiet vorzudringen[3]). Diese Völker, die noch heute in Südarabien leben und vom Islam ebensowenig berührt sind wie andere Beduinen, sind also ebenso alt, wenn nicht älter, als die jüdische Nation, und wenn einmal die Geschichte des letzten grossen Weltkrieges geschrieben wird, werden wir vielleicht erfahren, dass sie hier ebenso tätig gewesen sind wie in den vorchr. arabischen Kriegen.

Wir sehen also, wie der altarabische religiöse Kollektivismus dem umstreifenden flüchtigen Stamm, der lediglich durch religiöse Bande zusammengehalten wird, eine scheinbare Unsterblichkeit verleiht, jedenfalls vermag er eine solche kleine Nation mit ihrem Namen und nationalen Eigentümlichkeiten durch längere Zeiträume zu erhalten, als sonst zu erwarten wäre. Wenn der politische Bund, den diese beiden Stämme geschlossen haben, länger

---

[1]) A. Sprenger: Ein Beitrag zur Statistik von Arabien, ZDMG, Bd. 17, 1863. I. Rich: An account of the Arabian tribes as they exist at present drawn up for me from the best informations by Shaikh Mohammed al-Bassâm of the Banû Tamym, Baghdad 1818, S. 219.

[2]) Lieuten. I. R. Wellsted: Travels in Arabia, London 1838. Deutsche Bearbeitung von E. Rödiger: 2. Bd., Halle 1842, S. 318.

[3]) D. Nielsen: Studier over oldarabiske Indskrifter, København 1906. Rejserne til Sydarabien, S. 20.

als alle anderen politischen Verträge gedauert hat, so liegt das Geheimnis darin, dass er von religiöser Natur war; in ähnlicher Weise muss die merkwürdige Lebenskraft solcher altsemitischen Genossenschaften daraus erklärt werden, dass der politische Verband auf der gewaltigsten Kraft aufgebaut ist, die sich in der menschlichen Geschichte regt, nämlich auf der Religion. Seitdem der politische Verband sich von seiner religiösen Grundlage entfernte, und die Religion neue, selbständige und unpolitische Genossenschaften (Gemeinden, Kirchen) bildete, hat er eigentlich sein Todesurteil unterschrieben, denn die religiöse Bruderschaft ist stärker als die nationale, wie man deutlich genug aus der Geschichte des Judentums, des Islam, zum Teil auch aus der Geschichte des Christentums ersehen kann [1]).

Der Partikularismus, eine andere Folge der primitiven altsemitischen, religiös-politischen Organisation, kommt nur ausserhalb des Verbandes zum Vorschein. Er zeigt sich in der Mythologie darin, dass die universelle Vatergestalt vom einzelnen Stamm oder Volk als spezieller Stamm- oder Volksgott monopolisiert und dadurch in verschiedene Nationalgötter aufgelöst wurde, deren ursprüngliche Identität den alten Semiten in der Regel wohl kaum bewusst war. Indem nämlich die Mitglieder des Stammes oder Volkes im Kultus des Gott-Vaters sich zu einer kompakten, einheitlichen Masse zusammenschliessen, tritt nicht allein diese Korporation,

---

[1]) In den letzten Jahrhunderten hat sich allerdings in der europäischen Christenheit eine wachsende Gleichgültigkeit gegen die überlieferten kirchlichen Religionsformen und — wohl damit in Verbindung — ein stärkeres Nationalitätsgefühl entwickelt, aber in Zeiten, wo das religiöse Leben sich wirklich regt (Die europäische Missionszeit, Mittelalter und Reformationszeit) ist auch hier der Begriff »Religion« stärker als der Begriff »Nation«.

sondern auch deren religiöses Oberhaupt in Gegensatz zu anderen Korporationen und deren Gott.

Die Spaltung einer Gottheit in mehrere Gestalten nach verschiedenen Orten, Namen und Epitheten ist in der Religionsgeschichte ein gewöhnlicher und wohlbekannter Vorgang, man braucht sich nur an die verschiedenen Madonna-Gestalten zu erinnern. In der semitischen Religionsgeschichte ist aber dieser allgemeine Spaltungsprozess kaum beachtet worden, weil man gewöhnlich entweder die verschiedenen Götternamen als selbständige Götter registriert, ohne sich über den inneren Zusammenhang dieser Namen zu kümmern, oder als Ausgangspunkt der Entwicklung die vielen Lokalformen annimmt, die mit der Zeit in eine umfassende Gottheit aufgegangen sein sollen.

Baethgen hat aber richtig innerhalb der semitischen Mythologie die entgegengesetzte Entwicklung konstatiert, er weist nach, »dass die zahllosen Göttergestalten durchaus nicht alle gleich ursprünglich sind; dass ihre Anzahl in fortwährendem Zunehmen begriffen ist, und dass demnach die ursprünglichen Verhältnisse viel einfacher gewesen sein müssen als die sind, welche uns am Ende der Entwicklung entgegentreten.«

In dem allgemeinen Spaltungsprozess hat Baethgen zwei Vorgänge beobachtet, die er die lokale und qualitative Differenzirung nennt: »Hierunter ist zu verstehn die Erscheinung, dass ein und dieselbe Gottheit nach den verschiedenen Stätten, an welchen sie verehrt wird, oder nach ihren verschiedenen Eigenschaften, von denen jedes Mal Eine besonders ins Auge gefasst wird, sich in zahlreiche, dem Wesen nach gleichartige, aber nach Ort und Art des Cultus unterschiedene Numina spaltet. Die Wesensgleichheit aller dieser aus Einer Gottheit hervorgegangenen Teilgötter wird dadurch angedeutet, dass sie

alle ein und denselben Ḥauptnamen führen; die lokale Differenzirung durch Hinzufügung des Namens der Cultusstätte zu dem Hauptnamen; die qualitative durch ein hinzutretendes Adjectiv oder logisch gleichwertiges untergeordnetes Substantiv. Auf diese Weise entstehen die zahlreichen Baalim und Astaroth aus dem einen Baal und der einen Astarte ... bei den Himjahren (d. h. den Südarabern) ist es besonders deutlich, dass die Vielheit der Götter mit gleichem Ḥauptnamen, also z. B. die verschiedenen Athtar aus ursprünglicher Einheit hervorgegangen und dass somit die Vielheit dieser Götter das Secundäre ist.«[1])

Baethgen hätte hinzufügen können, dass dieselbe Spaltung noch deutlicher bei der arabischen Göttin *Šams* vorliegt, denn in den südarabischen Inschriften werden die Lokalformen dieser Göttin mit dem Pluralis *Ašmûs* d. h. Šams'en zusammengefasst, wie bei den Nordsemiten die Lokalformen der *Ištar* und des *Ba'al* durch die Pluralbezeichnung *'Aštarôt, Ištarâtu* (Aštart'en) und *Ba'alim* (Ba'al'en) bezeichnet werden.

Nun ist *Šams* der gewöhnliche südsemitische, wie *'Aštart* (*Ištar*) der gewöhnliche nordsemitische Name der Muttergöttin, und der Gottessohn führt bei den Südsemiten in der Regel den Namen *'Aṯtar* wie er bei den Nordsemiten gewöhnlich *Ba'al* »Herr« heisst[2]). Die Spaltung, die in den pluralen Namensformen so deutlich zum Vorschein kommt, findet also nur bei diesen beiden Gestalten statt. Sie braucht uns aber bei der Entwicklungsgeschichte dieser mythischen Figuren nicht weiter zu beschäftigen,

---

[1]) Fr. Baethgen: Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte. Berlin 1888. Die Einheit innerhalb der Vielheit der semitischen Götter und der Monotheismus Israels, S. 253, S. 260—261.

[2]) Dass dieser *Ba'al* »Herr« mit *Melek (Milk)* »König« identisch ist, hat Baethgen ebenfalls richtig erkannt, l. c. S. 263.

weil die Spaltung nicht so tiefgreifend war, dass dadurch wirklich neue mythologische Figuren geschaffen wurden. Wie wir jetzt die Identität dieser Teilformen leicht erkennen können, so war sie den alten Semiten sicher auch bewusst, denn die Mythen, die zu ihrem Kultus gehörten, waren überall die gleichen, und mit dem universellen Charakter der Gottheiten innig verbunden. Dazu kommt, dass die Sohn- und Muttergestalt in den beiden Kulturperioden, die wir in diesen Kapiteln behandeln, in der semitischen Nomadenkultur und in der älteren semitischen Ackerbaukultur überall als Naturgötter verehrt wurden, und noch in der hellenistischen Periode sind sie es in der volkstümlichen Religion geblieben. Dadurch wurde der einheitliche und universelle Charakter dieser Gestalten natürlich geschützt, denn Naturgötter (Mond, Sonne, Himmel, Erde) sind einheitliche universelle und konkrete Grössen, die nicht in lokale Numina aufgelöst werden können. Dass dies wirklich so war, lässt sich aus den überlieferten Namensformen nachweisen. Wenn die alten Semiten die Lokalformen des Gottessohnes und der Muttergöttin als Baʿal'en und ʿAštart'en (Šams'en) bezeichneten, so wussten sie also, dass eine solche Lokalgottheit ein *Baʿal* oder eine *ʿAštart* (*Šams*) war. *ʿAṯtar*, *ʿAštart*, *Šams* bezeichnen aber gerade diese Gestalten als Naturgötter, und auch der *Baʿal* »Herr« war ein Naturgott.

Tiefer und mehr auflösend wirkte die Spaltung bei der Vatergestalt. Es ist schon dargetan worden, dass diese Gestalt — jedenfalls ausserhalb Babyloniens — schon von der ältesten historischen Zeit ab sich von der Naturgrundlage stark emanzipiert hat und zu einem ethischen persönlichen Gott geworden ist. Dadurch ist die Bahn für Teilung und Vervielfältigung frei geworden, die um so leichter stattfinden konnte, als diese Figur von der Mythologie keine scharfe individuelle Ausprägung be-

kommen hat[1]). Ferner ist der Teilungsprozess, der bei dieser Figur einsetzt, mehr auflösend als die beiden oben genannten Vorgänge, indem der Patriotismus sich dieser Gestalt bemächtigte und sie in viele Stamm- und Volksgötter spaltete. Von den beiden Differenzirungsvorgängen, die Baethgen konstatiert hat, ist die lokale wichtiger als die qualitative, aber wichtiger als die lokale ist die nationale, und diese findet fast ausschliesslich bei dem Gott-Vater statt. Wir haben ja auch gesehen, dass der Gottessohn und die Muttergöttin als private, persönliche Schutzgottheiten im praktischen Kultus fast gar nicht nationalisiert wurden und deshalb innerhalb des nationalen Verbandes vom Ritualismus und Kollektivismus wenig berührt wurden. Es ist also ganz natürlich, dass sie von den Wirkungen des Nationalismus nach aussenhin, vom Partikularismus, ebenfalls wenig beeinflusst werden.

Der Vater ist als Naturgott der Vater aller lebendigen Wesen und aller Menschen und wird in altbabylonischen Hymnen und Gebeten, die ihn auch als Naturgott verherrlichen, als solcher feierlich gepriesen[2]). Innerhalb des engen Horizonts der semitischen Kleinstaaten wird er aber zum speziellen Vater und Schutzgott des einzelnes Stammes

---

[1]) Et. Combe: Histoire du culte de Sin en Babylonie et in Assyrie, Paris 1908 I[e] Partie Chap. II, Généalogie et Mythologie, S. 19—20 »Le dieu *Sin* n'a pas d'histoire; quoique sa personalité soit assez marquée, les mythes que nous possédons ne nous apprennent rien sur sa naissance ou sur sa vie. Ces mythes se rapportent à la lune comme astre, simple corps céleste, et non pas comme dieu ayant une vie personnelle.«

[2]) E. G. Perry: Hymnen an Sin. Dissertation, Leipzig 1906. Vollständig in Leipziger Semitistische Studien, Bd. 2, Heft 4. Et. Combe: l. c. II[e] Partie Chap. IX, Textes, S. 93—138. Man nennt diese Hymnen »Mondhymnen«, könnte sie aber ebensowohl als »Vaterhymnen« oder »Gebete an den Gott-Vater« bezeichnen, denn der Gott wird in diesen Texten, von denen die ältesten wohl von vor 2000 v. Chr. sind, ebenso häufig als »Vater« *abu*, wie als Naturgott *Sin* angerufen.

oder Volkes, der den anderen Volksgöttern, die doch eigentlich denselben Gott darstellen, fremd und feindlich gegenüber stand. »Wie die Sumerer die Gottheit in die einzelnen Offenbarungen göttlicher Macht und Weisheit zersplitterten und darüber des Einen Urquells vergassen, so zersplitterten die Semiten den Einen Gott Himmels und der Erde in verschiedene Stammes- und Volksgötter, sie zogen ihn herab in die engen Schranken ihres armseligen Sonderlebens voll Eifersucht und Kampfeslust, machten den Weltengott unter einem besonderen Namen ihres Idioms zu ihrem persönlichen, speziellen Gott und sich selbst zu dieses persönlichen Gottes Volk und Eigentum. Und von dieser partikularistischen Gottesanschauung vermochten sich selbst die grossen Propheten Israels und Judas nicht völlig und dauernd freizumachen.«[1])

Als eine religionshistorische Analogie zu dieser Spaltung der altsemitischen Vatergestalt könnte man die moderne nationalistische Auffassung vom christlichen Gott-Vater in Europa anführen, die zu einem nationalen Gott-Vater[2]) geführt hat, wie man besonders unter dem grossen Weltkriege beobachten konnte, aber die altsemitische Spaltung ging bedeutend tiefer, indem der Gott-Vater bis zur Unkenntlichkeit nationalisirt wurde, als Volksgott sogar verschiedene nationale Namen trug (Siehe S. 118, 124)

---

[1]) Friedrich Delitzsch: Babel und Bibel, Dritter (Schluss-) Vortrag. Stuttgart 1905, S. 38—46 (S. 38), vgl. denselben: Babel und Bibel, Zweiter Vortrag, ibid. 1903, S. 35—37.

[2]) »In der Erhebung des Jahres 1813 und auch jetzt wieder nach hundert Jahren in kirchlichen Erinnerungsfeiern ist nicht ganz selten das deutsche Volk gepriesen worden, als ob es in einem einzigartigen Verhältnis der Auserwählung zur Gottheit stünde. Das ist eine vollständig unberechtigte Verpflanzung eines überwundenen Standpunktes auf ein ihm fremdes Gebiet.« Wolf Wilhelm Graf Baudissin: Nationalismus und Universalismus (Rede zur Gedächtnisfeier ..... der Berliner Universität), Berlin 1913, S. 16—17.

und deshalb für den Volksglauben in eine Reihe verschiedener Götter aufgelöst wurde, während man im Christentum sich bewusst ist, dass man überall denselben Gott anbetet.

Belege für diese Auffassung finden sich bei allen altarabischen Stämmen und Völkern. Wie die Bewohner Arabiens von Alters her in eine Menge feindseliger Stämme zerspalten sind, die in ewiger blutiger Fehde mit einander liegen, so hat auch der altarabische Hauptgott von der ältesten historischen Zeit ab sich in zahlreiche Stamm- und Volksgötter zersplittert, die sich gegenseitig bekämpfen. Stamm kämpft mit Stamm, Volk mit Volk, und Gott mit Gott. Aber auch nordsemitische Staaten bieten dasselbe Bild. Wie Israel mit den Moabitern, Aramäern und Assyrern kämpft, so streitet die hebräische Vatergestalt *Jahu* mit *Kemoš, Hadad* und *Ašur* (vgl. Exod. 23[22]). Die Volksgötter anderer Nationen waren für die alten Israeliten ebenso reale Grössen wie *Jahu*, aber sie waren fremde und feindliche Gestalten.

Noch in späterer Zeit nennt der Prophet Maleaki (Kap. 2[11]) ein nicht-israelitisches Weib Tochter »eines fremden Gottes«, und der moabitische Volksgott *Kemoš*, dessen »Söhne und Töchter« die Moabiter sind (Num. 21[29]), ist ebenso sehr *Jahu's* Feind, wie die Moabiter die natürlichen Feinde der Israeliten waren. In der Inschrift des König Meša' von Moab (9. Jahrh. vor Chr.) streitet *Kemoš* gegen *Jahwe*, Israel und den israelitischen König, »*Kemoš* vertrieb ihn«, und *Kemoš* brachte das Grenzland zurück zu Moab, weshalb auch die Geräte *Jahwe's* vor *Kemoš* gebracht werden[1]). In ähnlicher Weise streitet

---

[1]) Die bekannte und vielbesprochene Inschrift des Königs *Meša'*, die schon 1868 ans Licht kam, wird jetzt gewöhnlich als echt betrachtet. Hie und da erheben sich aber Stimmen dagegen, so z. B. neulich Rupert Storr: Die Unechtheit der Mesa-Inschrift (Theologi-

Ašur, wie man aus zahlreichen Belegen in den assyrischen Königsannalen ersehen kann, für die Assyrer gegen andere Völker und Volksgötter, und *Jahwe* für die Hebräer. Als ein solcher Kriegsgott ist *Ašur* mit Bogen bewaffnet und *Jahwe* mit Schild und Lanze (Psalm. 35 [2-3]) oder mit Schwert und Bogen (Psalm. 7 [13-14])[1]). Solche Ausdrücke werden von den Theologen in übertragener, geistiger Weise aufgefasst und zwar mit einem gewissen Recht, denn in späterer Zeit wurden sie gewiss bildlich gemeint, aber ursprünglich wurden sie nicht symbolisch, sondern ganz realiter und physisch gedacht, denn die Bilder der altsemitischen Nationalgötter sind als Kriegshelden mit





Abb. 13. Der assyrische Volksgott als Kriegsgott.

verschiedenen Wappen ausgerüstet (Abb. 13), und ihre Bilder und Symbole wurden in den Krieg mitgenommen. Bei den kriegerischen Assyrern folgte der Nationalgott

sche Quartalschrift, 99. Jahrgang, 1917—18, S. 196—225, S. 378—421). »Hier liegt eine raffinierte Fälschung vor«, S. 197. Auffallend ist jedenfalls die Schreibung des *Jahwe*-Namens als Tetragram *Jhwh* auf einem Denkmal, das aus dem 9. Jahrh. v. Chr. sein soll (Vgl. meine Schrift »Der sabäische Gott Ilmukah« (Mitteil. der Vorderas. Gesellschaft, 14. Jahrg., 1900 [4], S. 4 Anm. 1).

[1]) Robertson Smith: Religion der Semiten, Kap. 2, Die Nationen und ihre Götter, S. 24—25. Friedrich Delitzsch: Babel und Bibel, Zweiter Vortrag, Stuttgart 1903, S. 35—37. Dritter (Schluss-) Vortrag, ibid. 1905, S. 38—46. D. Nielsen: Der sabäische Gott Ilmukah (Mitteil. der Vorderas. Gesellsch., 14. Jahrg. Heft 4), Leipzig 1909. Der Hauptgott, S. 64—65.

auf einer Standarte oder Fahne (Abb. 14) stets dem Heere[1]).

Bei den Israeliten wurde die Lade Jahwes ebenfalls in die Schlacht mitgetragen, denn *Jahwe gibôr milḥama*, »Jahwe ist ein Kriegsheld«, Psalm 24 [8], er ist *Jahwe elohe ha-ṣebaôt* oder *Jahwe ṣebaôt* der »Gott der Kriegsscharen«, die Kriege Israels sind *milḥamot Jahwe* »die Kriege Jahwes«[2]), 1 Sam. 18 [17], 25 [28]. In einem alten Lied, Exod. 15, wird Jahwe als »Krieger« *'iš milḥama* (V. 3) gepriesen: *Jemin-ka jahwe tirʿaṣ 'ôjeb* »Deine rechte Hand, o Jahwe! zerschmettert die Feinde«



Abb. 14. Der assyrische Kriegsgott auf einer Militär-Standarte.

[1]) Die Statue des Gottes *Wadd* wird z. B. folgendermassen beschrieben: »Er war gebildet wie ein sehr grosser Mann ... er hatte ein Schwert um und einen Bogen auf der Schulter, vor sich einen kurzen Speer mit einer Fahne und einen Köcher mit Pfeilen« (J. Wellhausen: Reste arabischen Heidentums, 2. Ausg., S. 16—17). Auf den assyrischen Reliefs sehen wir, »vor und über dem königlichen Heerführer, sei es im Schlachtgewühl, sei es bei der siegreichen Heimkehr, das Symbol des Gottes Asur.« »Und wie Jahwe dichterisch vorgestellt wird als bewaffnet . . . so erscheint auch Asur mit dem Bogen bewaffnet: geht es zur Schlacht, so schnellt er von der Sehne den totbringenden Pfeil; ist der Sieg errungen, so senkt er den Bogen (Abb. 13) (Delitzsch: Babel und Bibel III, S. 42—43, vgl. M. Jastrow: Die Religion Babyloniens und Assyriens, 1. Bd. Aschur, S. 205—207. Bildermappe, Tafel 15 Abb. 50—51).

[2]) Num. 21 [14] wird ein vorloren gegangenes Buch erwähnt, dessen Titel lautet: *Sefer milḥamôt Jahwe*: »Das Buch der Kriege Jahwes«.

(V. 6). Kein Wunder dass der Name dieses Volkes *Jisra-el* »Gott streitet« ausgelegt wird.

Wir haben schon gesehen, dass die alten Israeliten ursprünglich die gleiche Göttertrias, Vater, Sohn und Mutter, verehrten wie die anderen Semiten, und dass diese Götterdreiheit die gewöhnlichen semitischen Namen trug. Wir haben ferner gesehen, dass Gott-Vater in Palästina wie anderswo bei den Semiten als alter Mann in der gleichen äusseren Gestalt gedacht wurde wie sonst auf semitischem Kulturboden (S. 111). In diesem Kapitel sind nun Belege dafür gegeben, dass der hebräische Gott-Vater — die einzige Gestalt, die die monotheistische Reform überlebte — auch seinem Wesen nach ursprünglich ein gewöhnlicher altsemitischer Gott war. Die spätere eigenartig ethische Auffassung dieses Gottes soll natürlich nicht in Abrede gestellt werden, sie hat sich organisch aus dem primitiven altarabischen Gottesbegriff entwickelt, aber ursprünglich war dieser Gott, der bis auf den heutigen Tag die Juden als sein auserwähltes Volk betrachtet, ein gewöhnlicher semitischer Volksgott. Als solcher ist er noch heute nicht der Vater des Einzelnen sondern in kollektivistischer Weise Vater des Volkes, von dem Einzelnen wird er noch heute wie in der primitiven altarabischen Kultur vorwiegend als Richter und Gesetzgeber betrachtet, dessen Kultus in mechanischer ritueller Observanz besteht. Endlich war dieser Gott wie der moabitische, aramäische und assyrische Nationalgott ursprünglich ein beduinischer Kriegsgott. Der Nationalgott stellt in der Volksreligion eine Individualisierung des Volksgeistes dar, und da das jüdische Volk in seiner späteren Entwicklung kein Kriegervolk, sondern ein Handelsvolk geworden ist, so kommt diese Seite seines Wesens nicht mehr zum Vorschein, aber in *Allah* des Islams, der durch das Schwert und den

»heiligen Krieg« sich ausbreitet, lebt der altarabische Kriegsgott noch heutzutage.

Die Auffassung, die Gott als »Vater« des Menschengeschlechts und jeden der Menschen als »Bruder« betrachtet, ist einer der ideellsten und sittlich fruchtbarsten Gedanken, die jemals in der Geschichte der Religion ausgesprochen worden sind, aber es braucht wohl nicht näher ausgeführt werden, dass die gewaltigen sittlichen Impulse, die in diesem Gedanken liegen, stark herabgemindert werden durch den mythologischen Prozess, der den universellen internationalen Vater in einen engherzigen Partei- und Nationalgott verwandelt. Der barmherzige Vater, dessen Kinder alle Menschen sind, wird zu einem barbarischen, bluttriefenden Kriegsgott, der seine Lust an der Niedermetzelung der nationalen Gegner findet und für die überwundenen Feinde kein Mitleid hat, sondern wie *Jahwe* im Alten Testament (Num. 31) oder *Kemoš* in der Mesa-Inschrift aus religiösen Motiven auch die Tötung der Weiber und Kinder des Feindes fordert.

Der schrankenlose Nationalhass wird durch die Religion legalisiert, innerhalb des Volkes oder des Stammes wird zwar der Nächste als »Bruder« betrachtet, aber ausserhalb dieser Grenzen hören mit einem Schlage alle ethischen Gebote auf, es wird sogar eine religiöse Pflicht, den »Bruder« zu töten, wenn er einer anderen Nation angehört[1]).

---

[1]) Diese Verengerung der mythologischen Familie innerhalb der nationalen Grenzen, die in sittlicher Hinsicht ein Fluch für die Menschheit geworden ist, prägt auch den semitischen Sprachgebrauch. Wie der universelle, internationale Gott-Vater als Nationalgott einen be-



Auf nordsemitischem Kulturboden finden wir Ansätze dazu, diesen unheilvollen Kollektivismus und Partikularismus zu neutralisieren und den individualistischen universalistischen Zug, der im Wesen der Naturreligion liegt, in Praxis durchzuführen.

Babylon hat sich nämlich schon im 3. Jahrtausend v. Chr. zu einem Metropol des damaligen Welthandels mit grossem internationalem Handelsverkehr entwickelt[1]). Der Handelsweg ging hier vom persischen Golf durch Babylonien und Assyrien in einem Bogen nördlich von der syrischen Wüste bis Syrien und Kanaan, wo die Phönizier die Waren nach Ägypten und den anderen Mittelmeerländern brachten. Der rege internationale Handelsverkehr dieser Gegenden ist ein wichtiger Kulturfaktor gewesen. Hier entstanden auch die grossen Weltreiche. Die Babylonier und Assyrer, wie später die Perser, Griechen und Römer zertrümmerten die vielen semitischen Kleinstaaten und bildeten ein grosses Weltreich, das seiner Idee nach alle Völker der Erde umfassen sollte. Der Handel beseitigte aber die nationalen Scheidewände auch da, wo die Soldaten des Welteroberers nicht vordringen konnten, so fand z. B. im 1. Jahrtausend v. Chr. auf dem Karawanenweg in Westarabien über die Handelsplätze Mekka und Medina ein reger Handelsverkehr nach Ägypten und kananäischen Exportplätzen (Gaza u. a.) statt, und denjenigen arabischen Stämmen, die am westlichen und nördlichen Rande der Halbinsel wohnten, brachte dieser Verkehr eine höhere materielle und geistige

---

sonderen nationalen Namen trägt, so bekommt auch »Bruder«, ursprünglich in internationalem Sinne von jedem Menschen als »Nächster« verwendet (Siehe S. 146 Anm. 1), in der Volksreligion die engere nationale Bedeutung »Stammesgenosse«, »Volksgenosse«.

[1]) Friedrich Delitzsch: Handel und Wandel in Altbabylonien. Mit 30 Abbildungen. Stuttgart 1910. S. 26—34.



Kultur (Siehe schon S. 130) und dadurch auch neue religiöse Impulse[1]).

Eine Folge dieser internationalen Frequenz war die Bildung einer internationalen Weltsprache, die überall auf nordsemitischem Kulturboden gebraucht wurde. Schon im 2. Jahrtausend vor Chr. wurde Keilschrift und Babylonisch, kraft der überlegenen uralten babylonischen Kultur, die gewöhnliche internationale Sprache der gebildeten Klasse, wie Lateinisch in Europa lange Zeit die gewöhnliche internationale Gelehrtensprache war. Im 1. Jahrtausend vor Chr., als die aramäischen Kaufleute die Träger des Welthandels wurden, verdrängte die bequemere aramäische Sprache und Schrift das schwierige Keilschriftsystem, und Aramäisch wurde bis in die nachchristliche Zeit hinein die gewöhnliche internationale Umgangssprache der ganzen vorderasiatischen Kulturwelt[2]), etwa wie Eng-

---

[1]) Ed. Meyer: Geschichte des Altertums, 1. Aufl. 3. Bd., Stuttgart 1901. 1. Buch. Der Orient unter der Herrschaft der Perser, § 84—88, S. 136—147. Syrien und Phönikien. Der arabische Handel. Ditlef Nielsen: Studier over oldarabiske Indskrifter, København 1906. Landets ældste Historie, S. 36—126. Unter den altarabischen Inschriften sind besonders die grosse minäische Inschrift Halévy 535 = Glaser 1155 (Mitteil. der Vorderas. Gesellsch. 1898[1], S. 20), die sogenannte Hierodulenliste (Fr. Hommel in ›Ägyptiaca‹, Festschr. für G. Ebers, Leipzig 1897: Ägypten in den südarabischen Inschriften, S. 25—29) und die nordminäischen Inschriften aus *el ʿUla* lehrreich für die damaligen internationalen Beziehungen der arabischen Westküste. Aber auch die Denkmäler der nabatäischen Araber und die Inschriften aus Palmyra (Tadmor) zeigen, dass die höhere nordsemitische Kultur durch Handelsverkehr auch bei solchen Südsemiten vordringen konnte, wo kein regelmässiger Ackerbau stattfand.

[2]) Aramäisch ist überall die offizielle Sprache der persischen Behörden. Es wird als Reichssprache in Ägypten, Kleinasien, Phönizien, Palästina, Assyrien und Babylonien gebraucht und dringt tief in Nordarabien hinein. Die aramäische Schrift wird später von Arabern, Persern und Indern zum Schreiben der einheimischen Sprache gebraucht (Ed. Meyer: Geschichte des Altertums, 3. Bd. 1901, S. 47—49).

lisch in der modernen Zeit als praktische Handels- und Verkehrssprache Lateinisch abgelöst hat.

Durch diese internationale Völkermischung, durch die grossen Weltreiche, den regen internationalen Handelsverkehr und die internationale Weltsprache wurden die nationalen Grenzen überschritten und umgestürzt. Es bildet sich hier eine geistige Atmosphäre, die mit persönlicher Religiosität, religiöser Toleranz und allgemeiner Humanität gesättigt war und deshalb dem der Naturreligion innewohnenden Individualismus und Universalismus weit günstiger war als die altarabische engherzige Kleinstaaterei, wo das einzelne Volk nur durch Krieg mit anderen Nationen in Verbindung kam. Dem materiellen Warenaustausch folgte ein geistiger Austausch der religiösen Ideen, ein religiöser Synkretismus, der den alten Arabern ziemlich fremd war.

»In alter Zeit war die Religion der lebendigste Ausdruck des politischen Gemeinwesens ... Jetzt fällt mit der Vernichtung des nationalen Staats und dem Aufhören des staatlichen Lebens die politische Seite der Gottheit weg, und der allgemeine Begriff bleibt allein übrig. Die Sitten gleichen sich aus, die Völker mischen sich teils friedlich im Handelsverkehr, teils durch die Zwangsmassregeln der Herrscher; vielfach verschwindet selbst die heimische Sprache vor den grossen Cultursprachen ... So werden Universalismus und Individualismus die charakteristischen Züge aller Religionen und aller Culte ... das Band, welches Gott und Verehrer verbindet, ist nicht mehr national und politisch, sondern persönlich und daher unzerreissbar.«[1])

---

[1]) Eduard Meyer: Geschichte des Alterthums, 3. Bd., Stuttgart 1901. Die Religionen im Perserreich, § 103—104, S. 167—169. Vgl. 1. Bd. 1. Hälfte desselben Werkes, 3. Aufl. 1910, II, Die geistige Entwicklung, Religion und Individualität, § 78—83, S. 145—153, Loslösung

Die Religion, früher die Sache der Gemeinschaft, wird jetzt die Sache des einzelnen. Das rechtliche und religiöse Subject ist nicht mehr die ganze Korporation, sondern die einzelne Person. Im Vermögensrecht bildet sich das private Eigentum aus, und im Strafrecht büsst jede Person für seine Sünden, die Nachkommen werden nicht mehr für die Sünde des Stammvaters bestraft, wie der Einzelne nicht mehr — wie in der arabischen Blutrache — die Sünde seiner Brüder auf sich nimmt. Persönliche Verantwortung, persönliches Schuldgefühl, persönliche Belohnung und Strafe tritt auch in der Religion hervor[1]) und gipfelt im Glauben an ein persönliches ewiges Leben. Der Einzelne begnügt sich nicht mehr mit einer physischen mechanischen Unsterblichkeit in der Fortpflanzung durch leibliche Nachkommen, sondern hofft auf eine geistige Fortexistens nach dem Tode[2]). Gott-

---

der Religion vom Volkstum. Universelle Religionen. Entstehung und Entwicklung der Kirchen, § 84—86, S. 153—157 und Hermann Gunkel: Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments, Göttingen 1903 (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 1. Bd. 1. Heft), S. 15—18.

[1]) J. Morgenstern: The Doctrine of Sin in the Babylonian Religion (Mitteil. der Vorderas. Gesellsch. 10. Jahrg. 1905, Heft 3) besonders Chap. I, The Babylonian Conception of Sin, S. 1—6. Vgl. L. W. King: Babylonian Religion and Mythology, London 1903, Chap. VI, S. 216—220. Paul Dhorme: La religion assyro-babylonienne, Paris 1910. 7. Leçon, La loi morale. S. 211—241.

[2]) A. Jeremias: Die babylonisch-assyrischen Vorstellungen vom Leben nach dem Tode. Leipzig 1887. Hölle und Paradies bei den Babyloniern, 2. Aufl. (Der alte Orient, 1. Jahrg. Heft 3), ibid. 1903. J. Morgenstern: loco citato S. 49—53. M.-J. Lagrange: Études sur les religions sémitiques, 2. edit. Paris 1905. Chap. IX § 5, L'autre vie S. 336—341. Friedrich Delitzsch: Das Land ohne Heimkehr. Die Gedanken der Babylonier-Assyrer über Tod und Jenseits, Stuttgart 1911. Vgl. E. A. Wallis Budge: Egyptian Ideas of the future Life. London 1899 (Books on Egypt and Chaldea, Vol. I), besonders Chap. V,

Vater ist dabei nicht Vater der ganzen Korporation, sondern, wie er ursprünglich war, der barmherzige Vater des einzelnen, und diesem Vater, der Leben nach dem Tode schenkt, wird man erst im künftigen Leben nahe kommen, denn das Reich Gottes ist nicht mehr die irdische Kultgenossenschaft, die stets auf Erden bleiben muss, sondern eine himmlische Versammlung der hingeschiedenen Geister. Gott wohnt ja selbst als Naturgott im Himmel, und das eigentliche Reich Gottes ist deshalb nicht auf Erden, sondern im Himmel. Mit diesem Vater hofft jedes Kind Gottes nach dem Tode vereint zu werden, indem die Seele den Körper verlässt und zum Himmel hinaufsteigt. Diese Himmelsreise der Seele wird in den späteren vorderasiatischen Religionen mit bunten mythologischen Farben ausgemalt[1]).

Dieser gewaltige religiöse Fortschritt in der Auffassung des Gott-Vaters vollzieht sich schon innerhalb der Grenzen der altsemitischen Naturreligion. Als Naturgott wohnt Gott nicht allein im Himmel, sondern hat selbst ewiges Leben; est ist also ganz natürlich, dass die

The Resurrection and Immortality, S. 157—198. N. Söderblom: La vie future d'après le Mazdéisme à la lumière des croyances parallèles dans les autres religions. Thèse . . . de Paris. Angers 1901, besonders Chap. V, La vie éternelle obtenue des ici-bas par l'union avec Dieu, S. 323—438.

[1]) W. Bousset: Die Himmelsreise der Seele, Archiv für Rel.-wissensch., 4. Bd. 1901, S. 136—169, S. 229—273. Vgl. Franz Cumont: Les mystères de Mithra, 2. edition, Bruxelles 1902, Chap. IV, La doctrine des Mystères, Sort de l'âme après la mort, S. 119—121 = Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra, Tome I, Bruxelles 1899. 2. Partie. Conclusions, Chap. IV, S. 309—310. (Das Buch »Les mystères de Mithra« ist eine Reproduction des Abschnittes »Conclusions« im 1. Bd. des grossen Werkes »Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra«). A. Dieterich: Eine Mithrasliturgie. Leipzig und Berlin 1910, besonders II 5, Die Himmelfahrt der Seele zu Gott. S. 179—209.

Menschen, die mit ihm physisch verwandt sind, weil sie als seine leiblichen Kinder von ihm im realen physischen Sinne erzeugt sind, auch des ewigen Lebens teilhaft werden. In der kollektivistischen Stammes- und Volksreligion, die sich um den Einzelnen nicht kümmert, kommt dieser Gedanke allerdings nicht zu Entfaltung, hier hat nur der Stamm oder das Volk ewiges Leben, aber in dem höheren nordsemitischen Kulturkreise ist die Auferstehungshoffnung, die Hoffnung auf eine Vereinigung mit Gott-Vater nach dem Tode, schon um 2000 v. Chr. — bei den Ägyptern schon ein paar Jahrtausend vorher — ein Kardinalpunkt der Religion geworden. »Der Babylonier wusste sich in »Gottes Hand«, sein irdischer Wandel geschieht in und durch seinen Gott (»In meinem Gotte wandle ich«), sein Gott war und blieb sein himmlischer »Erzeuger« sein »Vater« . . . In Übereinsstimmung hiermit lesen wir schon zu Hammurapis Zeit wiederholt mit Bezug auf verstorbene Frauen: »ihr Gott rief sie zu sich«. Der Mensch also auch im Tode verbleibend in seines Gottes Hand, zurückkehrend zu seinem Schöpfer, dessen Kind er ist, dessen Diener er hienieden gewesen — das »Land ohne Heimkehr« schon bei den Babyloniern in ein Land der Heimkehr gewandelt!«[1]).

Das Resultat dieses Individualismus zeigt sich deutlich in der Geschichte. Die nordsemitischen Völker sind verschwunden, während die südsemitischen noch heute leben, aber aus der primitiven südsemitischen Kulturwelt begegnet uns keine einzige originelle Persönlichkeit. In der höheren nordsemitischen Kultur dagegen entstehen Persönlichkeiten, die sich nicht mit der angewöhnten, von den Vätern vererbten, kollektivistischen unpersönlichen Kultusübung begnügen können, sondern von sub-

---

[1]) Friedrich Delitzsch: Das Land ohne Heimkehr, S. 30—31.

jektiver persönlicher Religiosität ergriffen, über religiöse Fragen selbständig reflektieren, das individuelle Vaterverhältnis in ethischer Hinsicht vertiefen und neue reformatorische Gedanken aussprechen, die wiederum auf weitere Kreise einwirken. In den babylonischen Gebeten, Hymnen und Psalmen tritt eine persönliche Religiosität stark hervor und zeigt, dass die altsemitische Religion nicht allein in Mythologie und Kultus aufging[1]. Solche religiöse Stimmungsäusserungen können ebensowohl wie die hebräischen Psalmen als Erbauungsliteratur für die Menschen des 20. Jahrhundert n. Chr. benutzt werden, nachdem die altsemitische Mythologie, weil nur ein Ausdruck der damaligen Wissenschaft, uns längst wertlos geworden ist.

Der Höhepunkt dieser persönlichen Religiosität wird von den vielen religiösen Reformatoren erreicht, unter denen die alttestamentlichen Propheten am besten bekannt sind. Bei den alten Arabern, wie bei allen kulturlosen Völkern, regt das religiöse Gefühl sich nur kräftig bei einzelnen Gelegenheiten, bei den grossen Festen oder in Zeiten der Not und Gefahr. Im täglichen Leben spielt die Religion keine hervortretende Rolle. Hier finden wir aber Persönlichkeiten, die ihr ganzes Leben von Tag zu Tag in den Dienst der Religion stellen. Solche Reformatoren haben natürlich auch bei den anderen semitischen Kulturvölkern gewirkt, aber wenig Literatur ist darüber bekannt. Ausserhalb des Bodens des Judentums

[1] Vgl. Heinr. Zimmern: Babylonische Hymnen und Gebete in Auswahl, Leipzig 1905 (Der alte Orient, 7. Jahrg. 1905, Heft 3). Morris Jastrow: Die Religion Babyloniens und Assyriens, 1. Bd., Giessen 1905, XVII Kap., Gebete und Hymnen, S. 393—552. Weitere Literaturangaben bei Otto Weber: Die Literatur der Babylonier und Assyrer, Leipzig 1907, Kap. 10 § 35—38, Hymnen, Gebete und Psalmen, S. 114—147.

sind uns aus späterer Zeit die Schriften eines Paulus und die Predigt Muhammeds überliefert.

Die Neuerungen, die von solchen Persönlichkeiten ausgehen, werden freilich schnell von der allgemeinen ultrakonservativen Tendenz der Religion neutralisiert, indem der alte Ritualismus und Kollektivismus in der Auffassung des Gott-Vaters auch in den neuen religiösen Bruderschaften fortlebt, die sich neben den politischen Verbänden bilden, aber die höheren individuellen Religionsformen, die wir auf diesem Kulturboden vorfinden, zeigen denselben Vorgang, den man längst auf anderen Gebieten des materiellen und geistigen Kulturlebens wahrgenommen hat. Die Religion hat bei den Semiten sich von Volksreligion zu persönlicher Religion entwickelt, wie die älteste Kunst und Dichtung ursprünglich Volkskunst und Volksdichtung war, und wie in der Moral das Subjekt ursprünglich nicht die einzelne Person, sondern die ganze Korporation (Stamm, Volk) war[1]). Diese Beobachtungen stimmen schliesslich damit überein, dass der Mensch, wie die Anthropologie lehrt, ursprünglich in Gruppenverbänden lebte, und dass Sozialismus und Kollektivismus

[1]) »Es ist ein Gesetz der geistigen Entwicklung des menschlichen Geschlechts, dass auf niederer Stufe die gesellschaftlichen Verbände, Volk, Geschlecht, Familie das einzelne Individuum an Bedeutung überragen, dass aber auf höherer Stufe das Individuum ersteht und seine Rechte fordert. Diese Entwicklung lässt sich auf den verschiedensten Gebieten des geistigen Lebens verfolgen: die älteste Kunstübung hat die Form der Volkskunst, bis die grossen künstlerischen Personen auftreten; eine Volksliteratur geht der Literatur der grossen Schriftsteller voraus, auch das sittliche Leben entsteht als Volkssitte; und nicht anders ist es auf dem Gebiete der Religion: Religion besteht als Volksreligion schon lange, ehe grosse religiöse Persönlichkeiten aufgetreten sind.« Hermann Gunkel: Individualismus und Sozialismus im Alten Testament, Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 3. Bd.. 1912, Sp. 493.

die ursprüngliche Form des menschlichen Kulturlebens war[1]).

Auch der universalistische Charakter, der dem Vater schon als Naturgott innewohnt, wird auf diesem Kulturboden freigemacht. Die alten Nationalgötter verschwinden oder gehen in einen internationalen Weltgott auf. Dieser Universalismus — wiederum in der Geschichte der Religion ein gewaltiger Fortschritt — ist ein charakteristischer Zug nicht allein für alle späteren Religionsformen, die auf nordsemitischem Kulturboden entstanden sind, sondern auch für die Nachbarreligionen, die von diesem Kulturkreis beinflusst werden, in Ägypten, Kleinasien und Persien. Die grosse Verbreitung dieser Religionen im späte-

[1]) Der Mensch gehört »zu den Heerdentieren, das heiszt zu denjenigen Tiergattungen, deren einzelne Individuen dauernd in festen Verbänden leben . . . Jeder solcher Verband . . . dient der Verwirklichung eines bestimmten Zwecks, nämlich der Ermöglichung und Sicherung der Existenz seiner Glieder und ist daher beherrscht von einer bestimmten Ordnung . . . Das gilt von allen Tierverbänden: das Einzelindividuum, z. B. die Biene oder die Ameise, ist nur als Glied eines gröszeren Ganzen begreifbar, dessen Zwecken seine Handlungen dienen, oft genug bis zur Aufopferung seiner eigenen Existenz« ..... »Die gesamte geistige Entwicklung des Menschen hat nun aber das Bestehen abgegrenzter Gruppenverbände zur Voraussetzung. Vor allem ist das wichtigste Werkzeug des Menschen die Sprache . . . nicht etwa im Einzelmenschen oder im Verhältnis der Eltern zu den Kindern geschaffen, sondern sie erwächst aus dem Mitteilungsbedürfnis gleichstehender durch gemeinsame Interessen und geregelten Verkehr Verbundener . . . Dass vollends Sitte, Recht, Religion und aller sonstige geistige Besitz nur in solchen Verbänden entstanden sein können, bedarf keiner Ausführung. Somit ist die Organisation in solchen Verbänden (Horden, Stämmen), welche wir empirisch überall antreffen, wo wir Menschen kennen lernen, nicht nur eben so alt, sondern weit älter als der Mensch: sie ist die Voraussetzung der Entstehung des Menschengeschlechts überhaupt.« Eduard Meyer: Geschichte des Altertums. 1. Bd. 1. Hälfte. Einleitung. Elemente der Anthropologie. 3. Aufl. Stuttgart und Berlin 1910. S. 6—8.

ren Römerreiche kommt daher, dass die universelle und individuelle Religionsform dem einzelnen Individ in jeder Nation etwas bot, während die klassische Religion als Staats- und Volksreligion innerhalb des Rahmens der Nation nur das Wohl des Staates beförderte und sich um den Einzelnen nicht kümmerte.

Ganz verschwindet allerdings der Partikularismus nicht. Als Gemeindegott und religiösem Parteigott haftet immer noch, in den Religionen der vorderasiatischen und klassischen Weltreiche wie noch heute innerhalb des Christentums und des Islams, an Gott-Vater viel vom alten Separatismus, der im Wesen des Nationalgottes lag, und die nationale Auffassung des Gott-Vaters ist auch heute — wie wir oben gesehen haben — noch nicht ganz verschwunden.

Dementsprechend fungieren die von der partikularistischen Gottesauffassung des theokratischen Staates geschaffenen göttlichen Organe, der Älteste und der König, die menschlichen Repräsentanten des Vaters und des Sohnes, ebenfalls bis auf den heutigen Tag. Bei der völligen Identität von Gemeinde und Volk, Religion und Nation, waren diese religiös-sozialen Autoritäten ursprünglich ebensosehr religiöse wie politische Figuren. Indem der alte theokratische Staat oder die nationale Gemeinde sich in zwei Organisationen, Kirche und Staat oder Gemeinde und Volk, spaltete, wird der Älteste als Gemeindevorsteher ein religiöses Amt, der König dagegen als Oberhaupt des Staates eine politische, nationale Würde. Der Älteste hatte aber in älterer Zeit als »Vater«, wie man z. B. aus dem mittelalterlichen Pabst ersehen kann, zugleich eine grosse politische Macht, die noch heute nicht ganz verschwunden ist, der König war im vorderasiatischen und römischen Cäsarenkult direkt der »Sohn Gottes«

und ist noch heute als »König von Gottes Gnaden« eine heilige Person.

Von den semitischen Weltreligionen hat zwar das Judentum diese Entwicklung von Partikularismus zu Universalismus nicht mitgemacht. Das hebräische Volk, das jüngste von allen nordsemitischen Völkern, das erst kurz vor 1000 v. Chr. aus den arabischen Steppen in Kanaan einwanderte, fängt zwar an, wie die anderen aus Arabien eingewanderten Nomadenstämme, sich die nordsemitische Religion mit ihrem Individualismus und Universalismus anzueignen, dann macht es aber Halt, stösst die fremden Elemente ab, und zieht sich in den von Arabien mitgebrachten Nationalismus wie eine Schnecke in ihr Haus hinein, um auf diese Weise seine religiöse Eigenart zu wahren. So kommt diese Nation und diese Religion nie über ein nationales d. h. ein kollektivistisches und partikularistisches Vaterverhältnis hinaus.

Im Christentum ist aber der Gott-Vater, sowie er ursprünglich war, ein inter- oder übernationaler Vater aller Menschen geworden, indem diese Religion, jedenfalls theoretisch, jede Nationalität aufgehoben hat. Sie hat aus dem grossen Völkerverkehr im damaligen Weltreich die letzte Konsequenz gezogen und ist als eine universalistische Religion hinaus in die Welt gegangen, um die ganze Welt zu erobern.

Aus demselben Kulturboden hat der Islam Nahrung gesogen. Er predigt zwar keinen Gott-Vater, denn im Islam ist jeder Rest der Familienmythologie verschwunden. Gott ist hier kein Vater, und er hat keinen erstgeborenen oder einzigen Sohn, wie er überhaupt keine Kinder, Gattin oder andere Götter neben sich hat[1]). Obwohl der Vater-

[1]) Sure 6[101]: »Der Schöpfer des Himmels und der Erde, woher sollte er ein Kind *(walad)* haben, wo er keine Gemahlin *(ṣâḥiba)* hat«.

Name von den Muhammedanern nicht einmal im geistigen, übertragenen Sinne gebraucht wird[1]), so ist Allah dennoch ein universeller, alle Menschen liebender Gott, der von vielen verschiedenen Nationen angebetet wird, seine altarabische Herkunft, die in vielen anderen Stücken deutlich hervortritt, liegt schon in seinem Namen. Er ist *Allah* (d. h. *Al-ilah*) »der Gott« und vor allem der »barmherzige«, wie fast auf jedem Blatt im Koran geschrieben ist. Die beiden Gottes-Namen, die auf den altarabischen Amuletten eingegraben waren, »Vater« und »Liebe« sind beide ins Christentum übergegangen, aber der Islam braucht aus mythologischer Scheu nur den letzteren.

In der nordsemitischen Religion ist der altarabische »Vater« — wenn wir die historische Entwicklung dieser Gestalt in den Hauptzügen verfolgen — sonst nicht wesentlich modifiziert worden. In der Kulturreligion nimmt er aber durch die bildende Kunst die äussere menschliche Form an, die wir im primitiven südsemitischen Kulturkreise vergebens suchen. Dies muss auch als ein Fort-

---

Sure 72[3]: »Denn er ... hat sich keine Gemahlin genommen und keinen Sohn«. Sure 43[81]: »Wenn der Erbarmer einen Sohn hätte, so wäre ich der erste, ihm zu dienen«. Sure 17[111]: »Gelobt sei Allah, der weder einen Sohn gezeugt noch einen Gefährten im Regiment hat«. Sure 4[169]: »So glaubet an Allah und an seinen Gesandten und sprechet nicht: »Drei« . . . Allah ist nur ein einiger Gott; Preis Ihm, dass ihm sein sollte ein Sohn«.

[1]) Die Auffassung, dass die Menschen »Kinder Gottes« sind, findet sich im Islam nicht. *Allah* ist zu erhaben dazu, dass er »Vater« der Menschen sein könnte. »Er zeugt nicht und wird nicht gezeugt und keiner ist ihm gleich«, Sure 112[3]. »Keiner in den Himmeln und auf Erden darf sich dem Erbarmer anders nahen wie als Sklave«, Sure 19[94].

schritt in der Auffassung des Gottes bezeichnet werden. Für unser modernes Empfinden, wie schon für das spätere Judentum und für den Islam ist eine solche anthropomorphe Darstellung allerdings etwas Naives und Heidnisches, aber die altsemitischen Götter waren ursprünglich als Naturgötter rein physische Grössen, die sich nur durch physische Wirkungen (Licht, Hitze, Regen, Gewitter u. s. w.) manifestierten, und der wichtigste Prozess innerhalb der altsemitischen Religion bestand darin, dass diese toten Gegenstände mit der fortschreitenden Kultur allmählich zu persönlichen Wesen nach menschlicher Art umgeformt wurden. An dieser Entwickelung nahm die bildende religiöse Kunst — wenn wir einen historischen Gesichtspunkt anlegen — einen wichtigen Anteil. Erst auf einem späteren Stadium, wo die Gottheit als ein rein geistiges Wesen aufgefasst wird, reagiert das religiöse Gefühl gegen solche Bilder.

Die Vatergestalt wird allerdings im nordsemitischen Kulturkreise, wie später bis auf den heutigen Tag im Christentum, weit seltener dargestellt als der Gottessohn und die Muttergöttin, weil der »Vater« hier nie so stark vermenschlicht wird wie die beiden anderen Gestalten, und weil er überhaupt im praktischen Kultus weniger hervortritt, aber auf babylonischen Siegelcylindern wird er dennoch verhältnismässig häufig als »Ältester« mit langem Bart und turbanähnlicher Mütze abgebildet (Siehe Abb. 3 S. 104)[1]), die ihm zugehörige Farbe ist weiss, weil seine Haare weiss sind[2]), und als alter Mann stützt

[1]) Eine andere Darstellung ist abgebildet in »Die altarabische Mondreligion« S. 118 Fig. 19, auf andere Bilder wird daselbst S. 66, Anm. 2 hingewiesen. Vgl. jetzt auch die Bilder des Gottes *Sin* bei Hugo Prinz: Altorientalische Symbolik. Berlin 1915.

[2]) Vergleiche die Schilderung des hebräischen Gott-Vater's Dan. 7⁹: »Ich schaute weiter, bis Thronsessel hingestellt wurden, und der





Abb. 15. Der Gott *Ṣalm*.
Louvre Museum.

er sich gewöhnlich auf einen langen Stab, der geradezu das Symbol des Gottes und die Würdebezeichnung seines menschlichen Repräsentanten wird. Mose trägt als »Ältester« einen solchen Stab[1]) und der christliche »Vater« (Presbyter, Bischof, Papst) Stab und Mütze.

Mit dem Bildermaterial der westlichen Nordsemiten ist es ziemlich schlecht bestellt[2]). Lucian hat die Bilder aller drei aramäischen Gottheiten gesehen, wir wissen jedoch nicht genau, wie diese Bilder aussahen (Siehe S. 114—115).

Auf einem aramäischen Denkmal aus der Oase *Teima* in Nordarabien, wahrscheinlich vom 5. Jahrhundert v. Chr.,

---

Alte an Tagen sich niederliess, sein Gewand war weiss wie Schnee und sein Haupthaar wie reine Wolle.«

[1]) Siehe: »Die altarabische Mondreligion«, S. 65, S, 105, S. 137.

[2]) Siehe Baudissin: Die Quellen für eine Darstellung der Religion der Phönizier und der Aramäer, Archiv für Rel.wissensch. 16. Bd. 1913, S. 403—405. Dieser Umstand und andere Tatsachen sprechen nicht für den Babylonismus. »Keinenfalls ist meines Erachtens die phönizische Religion in ihrem Gesamtumfang anzusehen, wie man wohl getan hat, als eine Depravation der babylonischen, sondern vielmehr in ihrer Grundlage als ein ursprünglicheres Stadium desjenigen Gottesglaubens, der in Babylonien weiter ausgebildet worden ist.« Baudissin l. c. S. 420.



Abb. 16. Die altaramäische Hadad-Statue.
Ursprünglich ca. 4 Meter hoch.
Königliche Museen zu Berlin, Vorderasiat. Abteilung.

wird die Vatergestalt stehend mit hoher Mütze und dem gewöhnlichen langen Stab in Relief dargestellt (Abb. 15).

Nach dem Bilde und der Inschrift (Siehe S. 115) muss man annehmen, dass hier der Gott *Ṣalm*, d. h. die aramäisch-arabische Vatergestalt, abgebildet ist, aber das Bild ist nicht in Arabien geschaffen, sondern wie alle anderen nordarabischen Götterbilder von aussen importiert[1]).

Eine Riesen-Statue des altaramäischen Gott-Vaters, des *Hadad*, ist bei den Ausgrabungen in *Sendschirli* ans Licht gekommen[2]), etwa aus dem 8. vorchr. Jahrhundert (Abb. 16).

Die altaramäischen Denkmäler aus diesem Orte weisen assyrischen Einfluss auf, der Künstler hat deshalb den traditionellen Vater-Typus geändert[3]) und den langen Bart nach assyrischer Mode geflochten. Beachtenswert sind ferner die Hörnerornamente auf der Mütze. In Ägypten geht die Tiersymbolik so weit, dass die Gottheit häufig mit Tierkopf abgebildet wird, bei den Semiten ist das Symboltier gewöhnlich ein Attribut, Emblem oder Beigabe des Gottes, aber der »Vater«, dem der Stier heilig ist, wird auf babylonischen Cylindern häufig mit Hörnern geschmückt, so z. B. auf einer Darstellung, die gewöhnlich

---

[1]) Vgl. Eduard Meyer: Geschichte des Altertums, 1. Aufl. 3. Bd, Stuttgart 1901, S. 144—145. Das Bild und der Text ist reproduziert von Lidzbarski: Handbuch der nordsemitischen Epigraphik, II. Teil: Tafeln. Taf. XXVII.

[2]) Felix von Luschan: Ausgrabungen in Sendschirli. I (Königliche Museen zu Berlin, Mittheilungen aus den orientalischen Sammlungen, Heft XI), Berlin 1893, S. 49—50, S. 84, Taf. VI: Statue des Hadad.

[3]) Ein ganz kleines Reliefbild des Gottes *Hadad* auf einem aramäischen Siegelcylinder im British Museum stellt den Gott mit dem gewöhnlichen langen, wallenden Bart da. Voguë: Revue archéologique Nouv. Série 1868, XVII, No. 24, S. 440—441, Pl. XV.

als eine Illustration zum biblischen Sündenfall gedeutet wird[1]) (Abb. 17).

Auf der *Hadad*-Statue sind diese Hörner zu Ornamenten umgeformt, und wir verstehen jetzt, warum der hebräische Gott-Vater »Hörner an seiner Seite« hat[2]), eine Vorstellung, die gewiss auf eine bildliche Darstellung des Gottes zurückgeht.

Die alten Hebräer unterscheiden sich nämlich im Bilderdienst nicht von den übrigen nordsemitischen Völkern. Die Wissenschaft hat längst erwiesen, dass die Eigentümlichkeit der hebräischen Religion einer verhält-



Abb. 17. Der Vater mit »Hörnern«.

nissmässig späten Zeit angehört, ursprünglich hatten die Hebräer dieselbe Religion wie ihre semitischen Nachbarvölker. Schon der gelehrte John Spencer, im 17. Jahr-

---

[1]) Siehe Friedr. Delitzsch: Babel und Bibel, ein Vortrag, Leipzig 1902. Abb. 39: Der Sündenfall in babylonischer Darstellung, S. 37—38.

[2]) Habakuk 3[4]: *ḳarnajim mijado lo* wird gewöhnlich »Strahlen sind an seiner Seite« übersetzt. *Ḳeren* (dual. *ḳarnajim*) bedeutet aber bei den Hebräern wie bei allen anderen Semiten immer »Horn« und wird bildlich als Sitz oder Symbol der Kraft verwendet, weshalb es auch im Texte bei Habakuk weiter lautet: »dort ist der Sitz seiner Kraft«, vgl. Friedr. Delitzsch: Zweiter Vortrag über Babel und Bibel, Stuttgart 1903, S. 29, und Abb. 17: Assyrische Gottheit mit »Hörnern an ihrer Seite«.

hundert Magister am Corpus Christi College in Cambridge, hat in einem grossen Werke wiederholt auf die Verwandtschaft des hebräischen Kultus mit dem Kultus anderer Völker hingewiesen. Nach zwei Jahrhunderten wurde diese Arbeit von William Robertson Smith, gestorben 1894 als Professor in Cambridge, fortgeführt, und in den letzten Jahrzehnten hat James George Frazer, Fellow of Trinity College, Cambridge, diese Cambridge Tradition in der vergleichenden Religionswissenschaft fortgesetzt. Namentlich hat er in einem neulich erschienenen Werke, »Folk-Lore in the Old Testament«, Vol. 1—3, London 1918, eine Fülle von Belegen dafür beigebracht, dass die Hebräer in ihrer Religion, ihren Sitten, Legenden und Gesetzen aufs Engste mit anderen primitiven Völkern übereinstimmen [1]).

In der Mythologie gilt das gleiche. Sie verehrten, wie man schon aus den Personennamen ersehen kann [2]),

---

[1]) John Spencer: De legibus ritualibus Hebræorum earumque rationibus libri tres, Cambridge 1685. Von William Robertson Smith sind ausser seinem Hauptwerk: »Lectures on the Religion of the Semites«, das in Kap. 3 dieses Buches ausführlich erwähnt ist, noch zu erwähnen: The old Testament in the Jewish Church, Edinburgh 1881, 2. edit. London and Edinburgh 1892, ins Deutsche übertragen von J. W. Rothstein: Das alte Testament, seine Entstehung und Überlieferung, Freiburg i. B. und Leipzig 1894, ferner The prophets of Israel and their place in history to the close of the eighth century b. Chr. Edinburgh 1882, Kinship and Marriage in early Arabia, New Edition by Stanley A. Cook, Cambridge, London 1903. James George Frazer: The golden Bough, a study in magic and religion, 3. edition, Part 1—7, vol. 1—12, London 1907—1915. Folk-Lore in the Old Testament, studies in comparative religion, legend and law, Vol. 1—3, London 1918. Vol. 1 S. VIII: »It has been my ambition to tread in the footsteps of these my illustrious predecessors in this department of learning, and to carry on what I may be allowed to call the Cambridge tradition of Comparative Religion.«

[2]) Th. Nöldeke: in Cheyne and Black's Encyclopædia Biblica,

dieselbe Götterfamilie wie andere semitische Völker und stellten diese Götter in der gleichen menschenähnlichen Gestalt dar, wie andere nordsemitische Kulturvölker.

Jedes Jahwebild ist natürlich in späterer Zeit vernichtet worden, aber zahlreiche Ausdrücke und Redensarten beweisen, dass solche existiert haben, und im Richterbuche wird an zwei Stellen ausführlich über Jahwestatuen gehandelt. Gideon liess Richter 8^{27} ein solches Jahwebild (*Efod*) verfertigen, stellte es in der Stadt ʿOfra auf, und »ganz Israel« diente diesem Bild. Nach Kap. 17—18 des Richterbuches war in der Stadt Dan eine ähnliche Jahwestatue, wahrscheinlich aus Holz mit Silber überzogen.

Da wir nun wissen, dass der Stier dem Gott-Vater heilig war, so verstehen wir, dass Stierbilder ihm zu Ehre aufgestellt wurden, Exod. 32^{4}, 1 Kön. 12^{28}, dass der Altar und die Statue des Gottes mit Hörnern geschmückt wurden, und dass Mose als Ältester und Stellvertreter Gott-Vaters nicht allein »Gott« heisst und den Stab trägt, sondern auch mit »Hörnern« versehen wird, Exod. 34^{29-35}.

Die moderne Forschung kommt immer mehr zu dem Resultat, dass die Sinaisagen, deren historischer Wert durch die Quellenkritik stark erschüttert wurde, dennoch, wie Hjalmar Söderberg schreibt, »von religionshistorischen Antiquitäten wimmeln, die späteren Zeiten — den Zeiten des Priesterkodexes und der Pentateuchredaktion — in höchstem Grad anstössig vorkommen mussten«.[1])

Vol. 3, London 1902, Artikel »Names« Sp. 3294 § 59: »Great importance, moreover, must be attached to the fact that . . . the names of the Hebrews hardly differ at all from those of the other Semites with respect to the religious conceptions therein expressed.«

[1]) Hjalmar Söderberg: Jahves Eld, Stockholm 1918, Markels Försvar, I, S. 115, 150. Vgl. Ditlef Nielsen: Die altarabische Mondreligion und die mosaische Überlieferung, Strassburg 1904, S. 125—221.

Eine solche religionshistorische Antiquität, die einer späteren Zeit anstössig oder völlig sinnlos vorkommen musste und erst jetzt durch die Ausgrabungen verständlich wird, ist die Erzählung vom »behörnten« Gesicht Moses. Als Mose vom Berge herabstieg, so berichtet der Text Exod. 34^{29-35}, dessen einzelne Teile auseinander geraten und arg verstümmelt sind, legte Mose eine »Hülle« oder »Decke« *(maswe)* über sein Antlitz, und die Israeliten sahen, dass »die Haut seines Antlitzes glänzte«, wie schon Septuaginta und andere vorchristliche Bibelübersetzungen (demnach auch Paulus 2 Kor. 3^{13-18}) übertragen. Im Grundtexte steht aber, dass »die Haut seines Antlitzes behörnt war«, *ḳaran ʿôr panaw,* weshalb auch Vulgata (die lateinische Bibelübersetzung) richtig übersetzt »ignorabat quod cornuta esset facies sua« und Michelangelo Mose mit Hörnern darstellt (Abb. 18).

Es handelt sich offenbar, wie Gressmann vermutet, um eine Gottesmaske, die im althebräischen und arabischen Kultus nachweisbar gebraucht aber später als heidnischer Ritus verpönt wurde. »Die Maske war das Antlitz der Gottheit, und wer sie vorband, stellte die Gottheit dar«. Es war wohl diese Maske, schliest Söderberg scharfsinnig weiter, die behörnt war[2]).

Im späteren Judentum und im Islam, wo die altsemitische Mythologie fast ganz verschwindet, ist bekanntlich der Bilderdienst und jede bildliche Darstellung der

---

Eduard Meyer: Die Israeliten und ihre Nachbarstämme, Halle a. S. 1906, Die Mosesagen und die Lewiten, S. 1—103. Hugo Gressmann: Mose und seine Zeit, ein Kommentar zu den Mose Sagen, Göttingen 1913 (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Neue Folge, 1. Heft, der ganzen Reihe, 18. Heft).

[2]) Hugo Gressmann: Mose und seine Zeit, I 18, Moses Maske, S. 246—251, IV 40 Der Kultus, S. 452—453. Hjalmar Söderberg: Jahves Eld, S. 148—158.

Gottheit abgeschafft, aber das Christentum, das von der alten Mythologie viel mehr bewahrt hat, stellt sich von Anfang an freundlicher gegen die Bilder. Sehr früh wur-



Abb. 18. Mose mit Hörnern. (Michelangelo: Grabdenkmal).

den Bilder des Gottessohnes und der Muttergöttin allgemein. Später wurde Gottvater auch, wie die beiden anderen göttlichen Personen, im althergebrachten Typus bildlich dargestellt. Von den grossen Künstlern des Mittel-



Abb. 19. Raffaels Gott Vater. (Vatikan, Die Loggien).

alters wie in den Bilderbibeln der neuesten Zeit wird Gottvater stets nach altsemitischer Art als »Ältester« d. h. als alter Mann mit langem wallenden Bart dargestellt[1]) (Abb. 19).

---

[1]) Klassiker der Kunst in Gesamtausgaben, Bd. I Raffael, 4. Aufl. Stuttgart und Berlin 1919, S. 169. Die Erschaffung des Weibes, S. 169, vgl. Raffaels andere Vatertypen S. 167. 168, Michelangelos Gott-Vater: Klassiker der Kunst. Bd. VII 4. Aufl., 1912, S. 27, 28, 29, 30, 31, und Perugino's Vatertypen: ibidem, Bd. XXV, 1914, S. 51, 80, 87, 113, 142, 165. M. Didron: Iconographie Chrétienne, Histoire de Dieu, Paris 1843 (Collection de documents inédits sur l'histoire de France, 3. série, Archeologie), Dieu le père, S. 172—239. »Il fallait que les grands artistes italiens de la renaissance, Le Pérugin, Raphaël et Michel-Ange, vinssent au monde pour créer cette admirable figure de l' Éternel,

Wenn wir nicht aus der Religionsgeschichte wüssten, dass der christliche Gott Vater, seinem Charakter und innerem Wesen nach, von den alten Semiten herrührt, so könnte man schon aus dem Darstellungstypus konstatieren, dass er weder römischen, griechischen noch ägyptischen Ursprungs ist, sondern vom semitischen Altertum herrührt.

Die griechisch-römische Vatergestalt zeigt allerdings mythologische Berührungspunkte mit der semitischen. *Zeus* führt den Beinamen »Vater« *πατὴρ* *(Juppiter)*, er ist der Vater der Götter und Menschen, *πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε*, wenn auch dieser Gedanke in der Religion nicht so ausgenutzt wird, und die Gestalt nicht das ethische Gepräge hat, wie bei den Semiten[1]). Die griechischen Götter geniessen aber eine ewige Jugend, und so wird *Zeus* nie als Greis, sondern stets in voller Manneskraft dargestellt (Abb. 20).



Abb. 20. Vater Zeus. (Büste von Otricoli, Vatikan).

Der ägyptische Vater, *Osiris*, unterscheidet sich vom semitischen nicht nur darin, dass er als Auferstehungsgott

---

de Jehovah, de ce Veillard divin ... (S. 235). J. E. Wessely: Iconographie Gottes und der Heiligen, Leipzig 1874. Die Trinität und die drei göttlichen Personen S. 1—8, Gott Vater S. 8—9. »Er ist als kräftiger Greis dargestellt, und seine Thätigkeit besteht gewöhnlich darin, dass seine Rechte segnet.« Max Schlesinger: Geschichte des Symbols, Berlin 1912. Gottvater, S. 365. Gustave Doré: Bibelen i Billeder, Dänische Ausgabe, København 1884. Vgl. Fr. Delitzsch: Babel und Bibel, zweiter Vortrag, Stuttgart 1903, S. 29—30, Abb. 18.

[1]) A. Dieterich: Eine Mithrasliturgie, 2. Auflage, Leipzig und Berlin 1910, II 3 Die Gotteskindschaft. Der Gott als Vater im Altertum S. 141—143.

stirbt und wieder lebendig wird, sondern auch darin, dass er wie *Zeus* nicht als Greis, sondern als jüngerer Mann dargestellt wird (Abb. 21).

Das Bild des christlichen Gott Vaters ist uns von den alten Semiten überliefert worden. Es ist von nordsemitischen, wahrscheinlich babylonischen, Künstlern modelliert, aber die Gestalt selbst, die Auffassung des Gottes als »Vater« und »Ältester« ist unter den Beduinen der arabischen Steppen entstanden.



Abb. 21. Vater Osiris.
(Ny Carlsberg Glyptothek, Kopenhagen, ägyptische Abteilung).

Ein kulturhistorisches Element von höchster Altertümlichkeit, das uns direkt in das Stammesleben der altarabischen Nomaden hineinführt, ist uns in dieser Gestalt bewahrt worden. Das greisenhafte Alter des »Vaters« kann nämlich nicht aus seiner Funktion als Familienvater, aus seiner Stellung als Vater eines erwachsenen Sohnes, erklärt werden. *Zeus* und *Osiris* haben auch erwachsene Söhne, und die Mutter des semitischen Gottessohnes wird im nordsemitischen Kulturkreise regelmässig als ganz junge Frau dargestellt. Dazu kommt, dass der »Sohn« in der ältesten semitischen Kulturstufe, welche die ursprüngliche Form der heiligen Familie geschaffen hat und das hohe Alter des Vaters so stark betont, als kleines Kind gedacht wird. Diese alte Form der heiligen Familie ist bis in die neueste Zeit von den christlichen Künstlern treu festgehalten worden. Die

ganze Götterfamilie wird nämlich im Christentum völlig vermenschlicht, indem Jesus wie so viele andere historische Personen im semitischen Altertum als Sohn Gottes



Abb. 22. Die heilige Familie.
(Raffael, Prado Museum, Madrid).

aufgefasst wird, Maria und Joseph im Bilde der Muttergöttin und des Gott-Vaters dargestellt werden. Dabei wird aber Joseph regelmässig in merkwürdigem Kontrast zur jungen Frau und zum kleinen Kinde in hohem Greisenalter dargestellt, obwohl die Bibel keinen Anhaltspunkt

für eine solche Auffassung bietet. Der herkömmliche »Stab« des Greises fehlt auch nicht (Abb. 22)[1]).

Der Vater wird als alter Mann dargestellt, nicht weil er Familienvater oder Stammvater ist, sondern weil er bei den altarabischen Nomaden als Stammesältester oder Scheich gedacht wurde. Dieselbe Wechselwirkung zwischen dem irdischen Vertreter des Gottes und dem himmlischen Gott selbst tritt bei dem zweiten männlichen Gott deutlich zutage. Der König wird als der auf Erden geborene Gottessohn verehrt, demzufolge werden die mythologischen Qualifikationen des himmlischen Gottessohnes auf den König übertragen, nachher wird aber der himmlische Gottessohn als König aufgefasst, er wird in der Kunst als König dargestellt und alle Eigenschaften des Königs werden ihm beigelegt (Siehe S. 95—103). Es war ganz natürlich, dass auf der ältesten semitischen Kulturstufe, im primitiven altarabischen Stammesleben, das ursprünglich keinen König kennt, das Oberhaupt des Stammes als Vertreter oder Organ des obersten Gottes aufgefasst wurde, nachher wird aber der oberste Gott als himmlischer Ältester oder Scheich vorgestellt. Er heisst der »Alte«, ist wie der Älteste weis und klug, ist als Ältester vor allem Gesetzgeber (S. 159—160, 166) und wird später bis auf den heutigen Tag in der Kunst als Ältester dargestellt.

In der altsemitischen Kunst werden nämlich die drei göttlichen Personen, wenn es sich um Darstellung in menschlicher Gestalt handelt, selten als kosmische Mächte oder Weltgötter, sondern mit Vorliebe in ihrer sozialen, politischen Funktion als Oberhaupt des Stammes oder Volkes dargestellt. Den Ältesten und den König hatte

---

[1]) Klassiker der Kunst, Raffael, Bd. I, 4. Aufl., 1919, S. 39, vgl. S. 30, Michelangelo, Bd. VII, 4. Aufl., 1912, S. 16, Rubens, Bd. V, 1905, S. 66, 281, 296, 420, und öfters.

man jeden Tag vor Augen, dieser Typus drang von selbst hervor. Auch wenn man die Augen nach den himmlischen Göttern richtete, dachte man sich sie unwillkürlich im Bilde ihrer irdischen Repräsentanten. Wir haben



Abb. 23. Der Vater als Papst.

schon gesehen, dass der himmlische Gott seinem Charakter und innerem Wesen nach als Ältester und König gedacht wurde, kein Wunder dass er auch in der Kunst als solcher dargestellt wird. Schlieslich war es auch für den Künstler eine leichtere Aufgabe, den Gott in diesem Typus, der jedermann vertraut war, darzustellen, als ihn

als Weltenherr zu charakterisieren, so wird z. B. noch im Mittelalter, genau wie im altsemitischen Heidentum, Gott Vater häufig als Gemeindeältester oder Papst, d. h. als die oberste menschliche soziale Autorität gedacht und als solcher in der Kunst dargestellt (Abb. 23)[1].

Der Kulturfortschritt bei den nordsemitischen Völkern zeigt sich auch darin, dass der »Vater« — jedenfalls in literarisch gebildeten Kreisen — zu »Schöpfer« umgebildet wird. In der primitiven semitischen Religion sind die Götter keine überweltliche Wesen, sondern haben als Naturgötter ihren Platz *innerhalb* der Welt. Die Kultur ist hier nicht so weit fortgeschritten, dass der Mensch über den Ursprung des Weltgebäudes spekuliert, Himmel und Erde und alles Nicht-lebendige — d. h. alles was sich nicht regt — waren von Anfang an da und sind ebenso alt oder wohl älter als die Götter. Die grössten Himmelskörper werden als Götter verehrt und haben alle lebendigen Wesen gezeugt (Siehe S. 79). Der Kulturmensch kann aber einen Naturgott nicht anbeten, er stellt sich seinen Gott als ein persönliches menschenähnliches Kulturwesen vor, mit übermenschlicher Kraft und Klugheit

[1]) M. Didron: Histoire de Dieu, Paris 1843 (Collection de documents inédites sur l'histoire de France, 3. série, Archéologie, Iconographie chrétienne), S. 224 Abb. 62: Le père, créateur, en vieillard et en pape. S. 225: »Le Père est en pape, comme on le représente assez souvent à cette époque; sa figure est celle d'un vieillard à longue barbe, a longs cheveux.« S. 231: Les Français adoptèrent cette idée et, quand ils figurèrent Dieu en pape, ils lui mirent une tiare sur la tête, et une tiare à trois couronnes . . . Le Père est vêtu d'une aube, d'une tunique, d'une chape et d'une tiare, comme le pape. Vgl. S. 232 Abb. 63: Dieu le père en pape, coiffé d'une tiare à cinq couronnes.

ausgerüstet; gleichzeitig sucht er auch eine Erklärung für die Entstehung der Welt zu finden, und das Welträtsel wird dann so erklärt, dass Gott oder die Götter die Welt und alle lebendigen Wesen nicht erzeugt, sondern geschaffen oder gemacht haben. Die Götter rücken dadurch in eine überweltliche Ferne zurück, sie sind nicht mehr sichtbare konkrete Naturgötter innerhalb der Welt, von den Naturgesetzen gebunden, sondern werden zu transcendent unsichtbaren Wesen, die über die Natur nach freiem Belieben walten. Sie sind allerdings nicht abstrakte, geistige Mächte, sondern gewaltige, physische, menschenähnliche Wesen, aus Fleisch und Blut wie die Menschen, die über das ganze Weltall regieren und im Morgen der Zeiten die ganze Welt aufgebaut haben.

So wird der babylonische Schöpfergott als ein gewaltiger Held geschildert, der den Weltdrachen tötet, die Welt aufbaut und die Menschen aus Erde oder Thon *ṭîṭu* bildet, wie der Töpfer eine Thonfigur[1]), und in ähnlicher Weise »baute« (*bara'*) in der biblischen Schöpfung Gott Vater als ein tüchtiger Baumeister, nachdem er zuvor das Chaosungeheuer getötet hat, Himmel und Erde aus einem schon verhandenen Stoff[2]) und bildete den Menschen aus Erde (*'afar*)[3]).

---

[1]) Auch in der griechischen und ägyptischen Mythologie bilden die Götter die Menschen aus Thonerde. Wie der babylonische Schöpfergott der »Töpfer« heisst, so sieht man auf einem ägyptischen Bilde, wie der Gott den Menschen auf der Töpferscheibe modelliert.

[2]) Die *Creatio ex nihilo* ist eine spätere dogmatische Konstruktion (Chr. E. Luthardt: Kompendium der Dogmatik, 9. Aufl., Leipzig 1893, § 33: Die Lehre von der Schöpfung, S. 131—136). Das Verbum *bara'* bedeutet in Altarabischen »bauen« und wird in den südarabischen Bauinschriften regelmässig als Synonym von *bana(i)* »bauen« verwendet.

[3]) Das babylonische Siebentafel-Epos *Enuma eliš*. L. King: The Seven Tablets of Creation, London 1902. Über babylonische Schöpfungs-

Auch bei den Griechen gehört die Auffassung, dass die Götter die Menschen aus Erde oder Thon gebildet haben, einer späten Zeit an. Die ältere Anschauung ist, dass die Götter die Menschen in physischem Sinne erzeugt haben, sodass also *Zeus*, *τῶν ἁπάντων Ζευς πατὴρ*, der wirkliche Vater der Menschen war[1]).

---

berichte und deren Ähnlichkeit mit biblischen Schöpfungsvorstellungen vgl. man L. King: Babylonian Religion and Mythology. 2. impression, London 1903 (Books on Egypt and Chaldæa, Vol. IV) Chap. III: The Legends of Creation, S. 53—120. Gunkel und Zimmern: Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit, Göttingen 1895. Friedr. Delitzsch: Das babylonische Weltschöpfungsepos, Leipzig 1896 (Abh. der phil.-hist. Classe der kön. sächs. Gesellsch. der Wissensch., 17. Bd., 1897, Nr. 2). P. Jensen: Die Kosmologie der Babylonier, Strassburg 1890. Die Weltschöpfung und Weltbildung, S. 261—364, Mythen und Epen in »Keilinschriftliche Bibliothek«, Band VI 1, Berlin 1900. Schöpfungsmythen, S. 2—43. Heinr. Zimmern: Biblische und babylonische Urgeschichte, 3. Aufl., Leipzig 1903 (Der alte Orient, 2. Jahrg. Heft 3), Schöpfung S. 5—19. Derselbe: Die Keilinschriften und das Alte Testament, 3. Aufl., Berlin 1903, Babylonische Mythen, Weltschöpfung, S. 488—514. A. Jeremias: Das alte Testament im Lichte des alten Orients, 3. Aufl., Leipzig 1916, II, Die ausserbiblischen Kosmogonien S. 6—34, III Der biblische Schöpfungsbericht, S. 34—49, IV Der Kampf Jahve's mit dem Drachen, S. 57—60. Über ähnliche Schöpfungsmythen bei anderen Völkern vgl. man J. G. Frazer: Folk-Lore in the old Testament, Vol. 1, London 1918. Chapt. I, The creation of man, S. 3—44.

[1]) Vgl. Robertson Smith: Religion der Semiten, 2. Kap. Die Auffassung der Gottheit als Vater, S. 28—29. L. Preller: Griechische Mythologie, 1. Bd. Theogonie und Götter, 4. Aufl., bearbeitet von Carl Robert, Berlin 1894, 1. Abschnitt 4. Die Menschheit *a*, Ursprung und Vorzeit, S. 78—82: »Eine zweite ... Anschauung leitete das Geschlecht der Menschen . . . von den olympischen Göttern ab . . . Zeus ist für Homer *πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε*, was im Sinne des Dichters durchaus wörtlich zu nehmen ist . . .« (S. 80). »Verhältnissmässig jung ist die dritte Vorstellung, nach welcher die Menschen von einem göttlichen Wesen aus Erde geformt sind, wie Thonfiguren von einem Künstler ... Die Vorstellung . . . muss schon im 5. Jahrhundert verbreitet gewesen sein; ausfürlich berichtet sie Platon« (S. 81).

Die Schöpfung bedeutet eigentlich ein völliger Bruch mit dem Kern und der Grundidee der früheren Religion, denn die ganze altsemitische Religion, die Mythologie und die heiligen Institutionen, vor allem das Opfermahl, das Vertrauen zu der Liebe Gottes und das ethische Verhalten anderen Menschen gegenüber, war ja auf der Tatsache basiert, dass der Mensch als Kind Gottes im wirklichen realen Sinne von Gott physisch gezeugt war und so zur Götterfamilie gehörte. Man sollte meinen, dass der innerste Nerv der Religion, worauf ihre ganze Lebenskraft beruhte, durch die neue Schöpfungslehre, welche die physische Verwandtschaft mit Gott aufhebt, zerschnitten wurde.

Es ist aber eine Grundregel der Religionsgeschichte, dass die Entwickelung der Religion mit der allgemeinen Kulturentwickelung nicht Schritt hält. Der Konservatismus hält an religiösen Gebräuchen und Vorstellungen einer früheren Kulturstufe fest, die in die neuen Kulturverhältnisse garnicht hineinpassen, und so bleibt das alte ständig neben dem neuen stehen (Siehe S. 34—35).

Diese Grundregel lässt sich besonders deutlich in der semitischen Religion beobachten, weil diese eine mehrtausendjährige Entwickelungsgeschichte hinter sich hat und mehrere stark verschiedene Kulturperioden durchlaufen hat. Schon in der Geschichte des semitischen Kultus haben wir gesehen, wie die alten nomadischen Gebräuche noch in der höheren Ackerbaukultur, ja bis auf den heutigen Tag im Christentum lebendig sind. Im semitischen Opfer hat z. B. das alte nomadische Fleisch- und Blutritual sich Jahrtausende lang in der höheren nordsemitischen Ackerbaukultur erhalten, obwohl das Opfermaterial hier von ganz anderer Art ist. Brot und Wein wird hier durch Symbolik und Allegorie in Fleisch

und Blut verwandelt und wird später durch eine neue Symbolik in das Christentum hineingepasst[1]).

In ähnlicher Weise wird in der semitischen Götterlehre das alte ständig mit dem neuen verbunden. Uralte primitive Vorstellungen aus der Kindheit der semitischen Völker verschwinden nicht in den neuen Kulturformen, sondern werden umgedeutet, bis sie in diese hineinpassen.

Dementsprechend wird die alte arabische Vater- und Zeugungsvorstellung nicht von der neuen Weltanschauung verdrängt, weil sie eben zu tief in der religiösen Vergangenheit eingewurzelt und für das religiöse Leben so fruchtbar gewesen war, sondern assimiliert sich mit der neuen Schöpfervorstellung.

Man merkt, dass die Vatervorstellung in der Religion ein Kardinalpunkt war, die vor allen Dingen bewahrt werden musste, denn die theologische Spekulation versucht in jeder denkbaren Weise diese Vorstellung aufrecht zu halten und mit der Schöpfungslehre in Harmonie zu bringen.

Erstens wird die Schöpfung in der babylonischen und phönizischen Religion zuweilen als eine Art Geburt, Kosmogonie oder Emanation eines männlichen und weiblichen Urwesens gedacht, eine konservative Auffassung, die noch im hebräischen Schöpfungsbericht Gen. 1 Spuren hinterlassen hat und sich daran stützen konnte, dass Reste von der ursprünglichen Naturgrundlage, wie wir später sehen werden, in vielen Fällen immer noch an den neuen überweltlichen Göttern haften.

Als Naturgottheit wurde die Muttergöttin ferner in den höheren Formen der nordsemitischen Naturreligion mit der Erde identifiziert, sie gebiert vom göttlichen Vater, dem Himmel, durch den Regen befruchtet aus ihrem

[1]) Siehe S. 40—41, S. 46, S. 49—51, S. 53, S. 123.



grossen Mutterschoss Pflanzen, Tiere und Menschen, eine Vorstellung die auf einer gewissen Kulturstufe über der ganzen Erde verbreitet ist[1]). Da nun in der neuen Kultur- und Schöpferreligion, bei den Babyloniern und Hebräern, wie bei den Ägyptern, der Mensch aus Erde gebildet wird, so ist er gewissermassen immer noch aus göttlichem Stoff und mit den Göttern physisch verwandt. Dieselbe physische Verwandtschaft wird dadurch erreicht, dass der Mensch, wenn auch nicht mehr direkt von Gott erzeugt, so doch in der babylonischen und biblischen Theologie jedenfalls nach dem Ebenbild Gottes geschaffen ist.

Wichtiger als solche Versuche, die hergebrachte, von den Vätern vererbte mythologisch-physische Verwandtschaft auf der neuen Basis zu rekonstruiren, ist der Gedanke, die Gotteskindschaft unter einem ethischen Gesichtspunkte aufzufassen. Die physische Zeugung und Verwandtschaft wird aufgegeben, stattdessen wird ein rein ethisches Vater-Verhältnis eingeführt.

In der gewöhnlichen semitischen Volksreligion ist Gott der physische Vater und Erzeuger der Nation, das hebräische Volk ist der »Sohn« Jahwes, Hos. 11[1], und

---

[1]) E. B. Tylor: Primitive Culture, London 1871, Vol. I S. 291—296. A. Dieterich: Mutter Erde, Leipzig 1905. P. Ehrenreich: Die allgemeine Mythologie und ihre ethnologischen Grundlagen, Leipzig 1910 (Mytholog. Bibliothek, 4. Bd. 1), S. 158—159. — Über »Mutter Erde« bei den Semiten vgl. man: Th. Nöldeke: Mutter Erde und Verwandtes bei den Semiten. P. Dhorme: La Terre-mère chez les Assyriens, Archiv für Religionswissensch. Bd. 8, 1905, S. 161—166, S. 550—552. L. Köhler: Biblische Spuren des Glaubens an die Mutter Erde. W. Dittmar: Zum Glauben an die »Mutter Erde«. Zeitschr. für die neutestam. Wissensch., Bd. 9, 1908, S. 77—80, S. 341—344. W. Graf Baudissin: Adonis und Esmun, Leipzig 1911, S. 20 Anm. D. Nielsen: Die äthiopischen Götter, ZDMG, Bd. 66, 1912, S. 595—596. Deutsche Aksumexpedition, ibidem, Bd. 68, 1914, S. 715 Anm. 1.

wenn der universelle Gott auch als der Vater anderer Nationen gedacht wird, so hat das Volk ein physisches Vorrecht als der »erstgeborene« *(bekor)* Sohn des Gottes, Exod. 4^{22-23}. Durch die Predigt der Propheten wird aber das nationale Vaterverhältnis auf eine ethische Grundlage gestellt. Auf der einen Seite hat *Jahwe* die jüdische Nation wegen ihrer religiösen und ethischen Vorzüge unter allen anderen Völkern als sein Volk »erwählt« (Amos 3^{2}), auf der anderen Seite hat das jüdische Volk nur dann Jahwe zum Vater, wenn es den ethischen Geboten des Gottes nachkommt[1]).

In den individualistischen Formen der nordsemitischen Kulturreligion wird dieser Gedanke, auf den Einzelnen übertragen, weiter verinnerlicht und vertieft. Die einzelne Person ist nicht mehr das leibliche Kind Gottes von ihm physisch erzeugt, aber sie ist in übertragenem Sinne immer noch ein Kind Gottes, wenn sie vom Geiste Gottes getrieben wird. »Denn welche der Geist Gottes treibt, die sind Gottes Kinder . . . ihr habt einen kindlichen Geist (eigentlich einen Geist des Sohnrechtes, *πνεῦμα υἱοθεσίας*) empfangen, durch welchen wir rufen: *Abba*, Vater! Derselbige Geist gibt Zeugnis unserm Geist, dass wir Kinder Gottes, *τέκνα θεοῦ*, sind« Röm. 8^{14-16} (Gal. 4^{5-7}). Nur der Fromme kann sich also rühmen, ein Kind Gottes zu sein, und diese Kindschaft ist nicht auf einer physischen, sondern auf einer religiös-ethischen Tat-

---

[1]) E. Renan: Le Judaisme comme race et comme religion, conférence. Paris 1883, S. 7 ff. W. Robertson Smith: The old Testament in the Jewish Church, Deutsche Ausgabe. 1894, Vorlesung X Die Propheten, S. 260—289. Derselbe: The Prophets of Israel and their Place in History, Edinburgh 1882. J. Wellhausen: Israelitische und jüdische Geschichte, 6. Aufl. Berlin 1907. 9. Kap. Die prophetische Reformation, S. 128—138. R. L. Ottley: Profeterne i Israel, dänische Übersetzung von Fauerholdt, København 1901.

sache basiert. Sie geschieht durch einen Gnadenakt von Gott, Gott hat den Frommen zur Kindschaft erwählt durch eine Art »Adoption«, *υἱοθεσία*, Ephes. 1⁵, Gal. 4⁵, er wird von Gott als Sohn adoptiert, ein Bild, das auch von der Erwählung des alten Israel gebraucht wird, Röm. 9⁴. Adoption war im nordsemitischen Familienleben schon im 3. vorchr. Jahrtausend sehr häufig. Es war z. B. ein gewöhnlicher Vorgang, dass der babylonische Bürger ein als Sklave geborenes, ein »unechtes« oder vaterloses Kind an Kindes Statt annahm und durch einen feierlichen gesetzlichen Akt zur »Kindschaft«, *aplûtu, mârûtu,* erwählte[1]). In der hellenistischen Zeit ist *υἱοθεσία* der technische juristische Ausdruck für eine solche Adoption. In den Inschriften lautet die gewöhnliche Formel: A. Sohn des B. *καθ' υἱοθεσίαν* Sohn des C., während die leibliche Sohnschaft durch *κατὰ γένεσιν* »nach Geburt« ausgedrückt wird[2]).

---

[1]) »The more one studies the record of Babylonian private life, the more one becomes convinced, that whatever the disposition of the Assyrians may have been, the Babylonians must have been a very kind-hearted people. This kind-heartedness shows itself in many ways, but more especially, probably, in their custom of adopting children. The existence of tablets referring to this custom in later times, shows that the nation did not change in this respeet.« Theo. G. Pinches: Sonhood, or adoption among the early Babylonians. Hebraica Vol. VII, 1890—1891, S. 186—189. Vgl. Denselben: The Law of inheritance in ancient Babylonia. Ibid. Vol. III 1887, S. 13—21, und F. E. Peiser: Keilinschriftliche Bibliothek, Bd. IV. Texte juristischen und geschäftlichen Inhalts, Berlin 1896, S. 4, 238, 244, 254. — Siehe auch Hammurabi Kodex § 185—193 und die Ausführungen bei I. Kohler und A. Ungnad: Hammurabis Gesetz, Bd. III, Leipzig 1909, S. 228—230 b. Kindschaftsrecht, c. Ankindung.

[2]) G. A. Deissmann: Neue Bibelstudien, sprachgeschichtliche Beiträge, zumeist aus den Papyri und Inschriften, zur Erklärung des neuen Testaments, Marburg 1897, S. 66—67. »Jeder Grieche verstand, dass Paulus die »Adoption« durch Gott meine als die Form der Annahme zum Sohne, wie in griechischem Kult schon früherer Zeit der Adoptionsritus als Aufnahme in die mystische Gemeinschaft der Gott-

Diese Form der Kindschaft, welche die gewöhnliche nüchterne christliche Vaterauffassung darstellt, hat also die physische Gottesverwandtschaft ganz abgestreift. Was aber das Gottesverhältnis auf diese Weise an Innigkeit verliert, wird auf der anderen Seite reichlich dadurch wieder gewonnen, dass die Vaterschaft nicht mehr, wie in der altsemitischen Religion, eine ferne Verwandtschaft ist, indem der Vater als Urvater oder Stammvater eine lange Reihe von Generationen von mir entfernt ist (S. 154 —155). Gott ist hier nicht eine Urahn, der mich nie persönlich gekannt hat, sondern ein himmlischer Vater, der mich behütet und leitet wie mein irdische Vater mich als Kind geleitet hat. Auch die Nächstenliebe wird — wie in der altsemitischen Religion — auf die Verwandtschaft begründet, auf die Tatsache, dass alle Menschen als solche »Kinder« Gottes »Brüder« sind, und im echten wahren Christentum bildet dieser Gedanke sich über alle nationalen und konfessionellen Schranken hinweg bis zum vollen Universalismus aus. —

In den individualistischen Religionsformen der vorderasiatisch-ägyptischen Kulturwelt geht man aber noch weiter. Der Fromme begnügt sich nicht damit, nur ein Adoptionskind des Gott-Vaters zu sein. Man muss ja in Erinnerung behalten, dass die Auferstehungshoffnung überall in diesen Religionsformen die allesbeherrschende Idee war, und diese Hoffnung wird mit Vorliebe auf den Grundgedanken der alten primitiven Religion gestützt, dass der Fromme in irgend einer Weise mit Gott-Vater physisch verwandt, ein wirkliches, leibliches Kind Gottes war[1]).

---

heit verwendet ward«. Albrecht Dieterich: Eine Mithrasliturgie, 2. Aufl. Leipzig und Berlin 1910. *υἱοθεσία* und *κληρονομία* bei Paulus S. 152—153.

[1]) Vgl. Röm. 8[17]: »Sind wir aber Kinder (Gottes), so sind wir auch Erben, nämlich Gottes Erben und Miterben Christi, so wir anders

Eine physische Zeugung oder Abstammung nach menschlicher Art, so wie der alte Araber sich die Gottesverwandtschaft dachte, ist zwar nach der Schöpfungslehre ausgeschlossen. Gott hat den Menschen geschaffen, nicht erzeugt, aber der fromme Mensch ist dennoch in anderer Weise von Gott direkt geboren, ein wirkliches, reelles Kind Gottes.

Jeder religiöse Mensch, der den Übergang von weltlichem Leben ohne Gott zum Leben mit Gott durchgemacht hat, weiss, wie tief diese Neuerung das Innere des Menschen umgestaltet. Er ist ein ganz anderes Individuum geworden und hat das Gefühl, dass der neue Geist, der seine ganze Persönlichkeit durchströmt und neu belebt, auch nach dem Tode weiter leben wird.

Diese religiöse Erfahrung hat schon in der alten ägyptischen, babylonischen und persischen Religion wie später in den verschiedenen Mysterienreligionen mannigfache Ausdrücke gefunden. Sie wird aber mit Vorliebe als eine göttliche *Geburt* bezeichnet, derselbe Ausdrück, der für das neue Leben nach dem Tode gebraucht wird. Dass diese Geburt ganz realiter in physischem Sinne gemeint war, geht schon daraus hervor, das sie in Verbindung mit konkreten Kultushandlungen gesetzt wird, vornehmlich wird das neue göttliche Leben dem Menschen durch Taufe oder ähnliche äussere Riten eingepflanzt und wird dann in der heiligen Kommunion durch das heilige Essen und Trinken immer wieder gestärkt[1]).

---

mit leiden, dass wir auch mit zur Herrlichkeit erhoben werden.« Ähnlich Gal. 4 7.

[1]) E. A. Wallis Budge: Egyptian Ideas of the Future Life (Books on Egypt and Chaldæa Vol. I), London 1899. Wilh. Schencke: Hvad Jorden gjemte. Kristiania og København 1911. Ægypten og Bibelen V. Djævleutdrivelse. Opstandelse, gjenfødelse, forklarelse. Helvedes Ild. Daab og Nadver. S. 158—168. Nathan Söderblom: La vie future

Im Islam, der jede Art von Familienmythologie abgestossen hat, und wo der Mensch dem Gott gegenüber kein Kind, sondern Knecht ist, findet sich eine solche Wiedergeburt oder eine solche vergeistigte Form von Gotteskindschaft natürlich nicht. Das Judentum kennt auch nicht Wiedergeburt oder Kindschaft in diesem Sinne[1]), und dementsprechend fehlt auch der Begriff in Jesu Predigt nach den synoptischen Evangelien[2]). Ausserhalb palästinensischen Kulturbodens wird es mit einem Schlage ganz anders. Hier war seit Jahrtausenden nicht allein die zweite Person in der göttlichen Dreiheit, sondern

d'après le Mazdéisme — Thèse — Angers 1901. Chap. V. La vie éternelle obtenue des ici-bas par l'union avec dieu, S. 325—392. G. Anrich: Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christentum, Göttingen 1894. A. Dieterich: Eine Mithrasliturgie, 2. Aufl. Leipzig und Berlin 1910. II. 3. Die Gotteskindschaft, S. 134—156. 4. Die Wiedergeburt, S. 157—179. R. Reitzenstein: Die hellenistischen Mysterienreligionen, Leipzig und Berlin 1910.

[1]) Vgl. W. Heitmüller: Taufe und Abendmahl bei Paulus, Göttingen 1903, S. 40. Derselbe: Artikel »Wiedergeburt« im Handbuche »Die Religion in Geschichte und Gegenwart«, 5. Bd. Tübingen 1913, Sp. 2010. A. Dieterich: Eine Mithrasliturgie, 2. Aufl. Leipzig und Berlin 1910. II. 4. Die Wiedergeburt, S. 175—179. II. 5. S. 210—211. Auch innerhalb der mystischen Richtungen des späteren Judentums, wo eine solche Lehre am ehesten zu erwarten wäre, findet sich, so weit ich sehe, diese mythologische Terminologie nicht. Vgl. J. Abelson: Jewish Mysticism, London 1913. Ch. Bogratschoff: Entstehung, Entwickelung und Prinzipien des Chassidismus, Berlin 1908. Paul Levertoff: Die religiöse Denkweise der Chassidim, Leipzig 1918. 2. Teil: Die Gedankenwelt eines chassidischen »Wiedergeborenen«, S. 40—50. The Jewish Encyclopedia Vol. VI, 1904. Artikel »Hasidim«. Dem heutigen offiziellen Judentum ist diese Lehre ganz fremd. Siehe: Isaac Herzberg: Mein Judentum. Die hauptsächlichsten unterscheidenden Merkmale des Judentums und des Christentums. Leipzig 1918, VIII. 3 b. Die Taufe, Das Abendmahl, S. 27—30.

[2]) Die παλινγενεσία in Matth. 19^{28} hat kosmische, eschatologische Bedeutung.

jeder Mensch der leibliche Sohn Gott-Vater's. In der hellenistischen Zeit wird Gott allerdings in literarisch gebildeten Kreisen als geistiges Wesen gedacht, aber die alte Geburts- und Familienmythologie blüht immer noch unter vergeistigten Formen, während die religiöse Atmosphäre im Judentum schon viele Jahrhunderte vor Christi Geburt von dieser Mythologie gereinigt war. So ist im 4. Evangelium und in den anderen sogenannten Johanneischen Schriften Gott-Vater ein geistiges Wesen *(πνεῦμα)* Joh. 4 24, aber die Frommen sind dennoch »Gottes Kinder« »aus Gott gezeugt«[1]), indem sie aus dem göttlichen Geist *(ἐκ τοῦ πνεύματος)* geboren sind, Joh. 3 6 (vgl. Jacob 1 18, 1. Peter 1 3, 23). Als solche geistige Kinder dürfen sie dann auf ewiges Leben hoffen, Titus 3 5, denn der physische Leib ist wohl sterblich, Röm. 7 24, 2. Kor. 4 11, aber der Geist der Wiedergeburt ist göttlich und daher unsterblich, Röm. 8 11.

Jeder Christ weiss, welche hervorragende Rolle die Lehre von Wiedergeburt und Gotteskindschaft in diesem Sinne in der paulinischen Theologie wie im späteren Christentum — besonders innerhalb der magischen und mystischen Richtungen — bis auf den heutigen Tag spielt. Der wahre Adelstand des Christen besteht darin, dass er im Gegensatz zu allen anderen, die nach weltlichen Prinzipien leben, sich in geistiger Verwandtschaft mit Gott fühlt, weil der Geist Gottes in ihm wohnt. Das Vaterverhältnis ist hier ein rein geistiges und ethisches, aber es ist weder bildlich gemeint noch als Adoption zu verstehen, sondern ein objektives, reelles Faktum. Es wird durch einen mysteriösen psycho-physischen Akt vollzogen, eine Umwandlung des ganzes Wesens, die eine neue überirdische und ewige Daseinsform einleitet, einen neuen

---

[1]) Joh. 1 13, 1. Joh. 3 9, 4 7, 5 1, 4, 18.

unsterblichen Lebenskeim in den Menschen einpflanzt, sodass er von diesem Moment an sich wirklich als Gottes Kind fühlt[1]). Gott Vater selbst und die ganze göttliche Familie ist hier völlig vergeistigt worden. Gott Vater ist wie in der altsemitischen Religion immer noch ein wirklicher Vater, seine Kinder sind aber nicht mehr alle Menschen, auch nicht in äusserem, partikularistischen Sinne die Mitglieder des Volkes oder der Gemeinde, sie bilden eine geistige Genossenschaft, die nur nach inneren unsichtbaren Kriterien erkannt werden kann *(Ecclesia invisibilis)*[2]).

Dass diese vergeistigte Form der Gotteskindschaft sich in historischer organischer Weise aus der altsemitischen physischen Kindschaft entwickelt hat, geht schon daraus hervor, dass die Verwandtschaft im Christentum

---

[1]) Vgl. C. E. Luthardt: Kompendium der Dogmatik, 9. Aufl. 1893, § 65, Die Wiedergeburt und die Lebensgemeinschaft mit Christo. *Regeneratio. Unio mystica*, S. 295—298. In neuester Zeit ist die christliche Wiedergeburtslehre ausführlich dargestellt von P. Gennrich: Die Lehre von der Wiedergeburt, die christliche Zentrallehre in dogmengeschichtlicher und religionsgeschichtlicher Beleuchtung, Leipzig 1907, 1. Teil, 1. Abschnitt: Die Lehre des Neuen Testaments, S. 1—60, 2. Abschnitt: Die Wiedergeburtsidee in Lehre und Leben der christlichen Kirche, Kap. I—XV, S. 61—272. Von diesen Kapiteln sind besonders hervorzuheben II. Kap. Umbildung der Wiedergeburtsidee in magisch-mysteriösem Sinne, V. Kap. Die Wiedergeburtsidee der Mystik, XI. Kap. Methodistische Lehre von der Wiedergeburt, XV. Kap. Philosophische Rechtvertigung des christlichen Wiedergeburtsgedankens in neuester Zeit. Vgl. auch Otto Möller: Det faldne Menneskes Gjenfødelse og Fornyelse ved Daab og Nadver, 2. Oplag, København 1872, I. Skriftens Lære om Gjenfødelsen, S. 5—18. II. Træk af den gamle Kirkes Lære om Gjenfødelsen, S. 19—28. III. Træk af Gjenfødelsesbegrebets senere Historie, S. 29—43.

[2]) Vgl. Carl Immanuel Scharling: Ekklesiabegrebet hos Paulus og dets Forhold til jødisk Religion og hellenistisk Mystik. En religionshistorisk Undersøgelse. Dissertation. København 1917.



wie in der ältesten Form der semitischen Religion von äusseren physischen Kultushandlungen abhängt. Die Gotteskindschaft wird heutzutage im Christentum wie vor Jahrtausenden bei den altarabischen Nomaden durch das heilige Abendmahl, durch physisches Essen und Trinken gestärkt, die *regeneratio* geschieht durch die Taufe, die nicht allein wie ursprünglich ein Bad der Reinigung, sondern zugleich ein »Bad der Wiedergeburt« ist[1]).

Der mythologisch-magische Charakter der beiden Kultushandlungen, der sie zu *Sakramenten* macht, beweist zugleich, dass weder die christliche Taufe noch das christliche Abendmahl auf jüdischem Kulturboden entstanden sein kann. Wir haben schon S. 53—56 gesehen, dass einige moderne Theologen zu diesem Resultate gekommen sind. Das Judentum war in der Tat keine Sakramentsreligion und in Jesus Verkündigung findet sich eine derartige Mythologie nicht. Schon der Genuss von Blut im heiligen Abendmahl musste — wie Heitmüller richtig bemerkt — für den Juden widerwärtig sein, und das Nikodemus-Gespräch zeigt in charakteristischer Weise, wie fremd die christliche Lehre von der Wiedergeburt einem Juden war. »Wie kann ein Mensch geboren werden, wenn er alt ist? — fragt spottend der jüdische Theolog, Joh. 3[4] — Kann er auch wiederum in seiner Mutter Leib gehen und geboren werden?«[2])

Die Wiedergeburtslehre und die ganze Sakramentsreligion des Christentums ist dagegen mit der sogenannten

---

[1]) *λουτρὸν παλιγγενεσίας*, Titus 3[5] (vgl. Gal. 3[27], 1. Kor. 12[13], Röm. 6[3]), Joh. 3[5]: »Wenn jemand nicht aus Wasser und Geist geboren wird, so kann er nicht in das Reich Gottes kommen.« Vgl. Otto Møller: Det faldne Menneskes Gjenfødelse og Fornyelse ved Daab og Nadver, 2. Oplag, København 1872.

[2]) W. Heitmüller: Taufe und Abendmahl bei Paulus, Göttingen 1903, S. 48. A. Dieterich: Eine Mithrasliturgie, 2. Aufl. 1910, S. 175.

Gnosis und mit den vorderasiatischen Mysterienreligionen, besonders mit den Mithras- und Attismysterien nahe verwandt. Das Christentum ist nach dieser Seite hin eine typische Mysterienreligion. Die auffallende Ähnlichkeit gab schon den alten Kirchenvätern viel zu schaffen, sie bekämpften wie bekannt mit allen Mitteln diese Konkurrenz-Religionen als teuflische Nachäffungen des Christentums. Später, als diese Religionsformen hinstarben, bekam die Kirche andere Aufgaben, und erst in neuerer Zeit hat die religionshistorische Forschung diese auffallende Ähnlichkeit auf die Tagesordnung gestellt. Namentlich Albrecht Dieterich hat im Buche »Eine Mithrasliturgie« Punkt für Punkt, in der Sache wie in der Terminologie, die Identität der christlichen Wiedergeburt und Sakramentsmystik mit den liturgischen Vorstellungen der Mysterien nachgewiesen[1]).

[1]) A. Dieterich: Eine Mithrasliturgie, 2. Aufl. Leipzig und Berlin 1910. II. Die liturgischen Bilder des Mithrasmysteriums, S. 92—212, besonders »Die Wiedergeburt« S. 157—177. Vgl. G. Anrich: Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christentum, Göttingen 1894. G. Wobbermin: Religionsgeschichtliche Studien zur Frage der Beeinflussung des Urchristentums durch das antike Mysterienwesen, Berlin 1896. Franz Cumont: Les mystères de Mithra, 2. edition, Bruxelles 1902, Chap. V. La liturgie, le clergé et les fidèles, S. 125—147. H. Hepding: Attis, seine Mythen und sein Kult, Giessen 1903 (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, 1. Bd.). W. Bousset: Hauptprobleme der Gnosis, Göttingen 1907 (Forschungen zur Religion und Literatur des alten und neuen Testaments, 10. Heft). VII. Kap. S. 276—313. R. Reitzenstein: Die hellenistischen Mysterienreligionen, ihre Grundgedanken und Wirkungen, Leipzig und Berlin 1910, besonders S. 26, 33—36. A. Jacoby: Die antiken Mysterienreligionen und das Christentum, Tübingen 1910 (Religionsgeschichtliche Volksbücher, III. Reihe, 12. Heft). W. Heitmüller: Artikel »Wiedergeburt«. Die Religion in Gesch. u. Gegenwart, 5. Bd. 1913. Sp. 2011—2014. W. Schencke: Da Kristendommen blev skapt, Sider av Urchristendommen i Lys fra Religionshistorien, Kristiania og København 1914. V. Sakramenter, S. 186—206.

Die anderen vorderasiatischen Mysterienreligionen haben aber ebensowenig das Christentum, wie das Christentum die anderen Mysterienreligionen »beeinflusst«. Alle diese Religionsformen sind im gleichen Zeitraum auf demselben Kulturboden aufgewachsen als historische Ausläufer der alten vorderasiatischen Naturreligion, die von Anfang an auf der Verwandtschaft zwischen Gott und Mensch basiert war, wo von Haus aus der Mensch als Kind Gottes von Gott »geboren« war, und wo von der Urzeit her diese Verwandtschaft durch sakramentale Kultushandlungen gestärkt wurde.

Die Vorstellung von Gott als einem barmherzigen Vater, dessen Kinder eigentlich alle Menschen der Erde sind, ist der Kern der christlichen Religion, sie hat einen schönen Ausdruck im Gebet »Vater unser« gefunden, und der moderne Kulturmensch kann wohl auch kein besseres Bild finden, wenn er seine Gedanken über Gott in Bildern ausdrücken soll, die von menschlichen Verhältnissen genommen sind, aber diese Vorstellung ist, wenn wir ihrem Ursprung historisch nachgehen, in ihrer ältesten Form nicht bildlich, sondern ganz realiter im physischen Sinne gemeint. Die Vater-Vorstellung ist eben wie alle anderen Elemente der altsemitischen Religion im Laufe der Zeit vergeistigt worden, indem die sittliche und geistige Seite des Vaterverhältnisses sich von der physischen Grundlage emanzipiert hat.

KAPITEL 7.

Der Sohn.

Die zweite Person innerhalb der göttlichen Dreiheit spielt auch in der ethischen Weiterentwicklung der Göttergestalten eine grosse Rolle, aber diese Gestalt gelangt nur auf nordsemitischem Kulturboden zu wirklicher Bedeutung. In der primitiven südsemitischen Kultur, wo der Vater als Naturgott wie als Nationalgott und Ältester fast das ganze Leben in seinen Dienst nimmt, tritt der Gottessohn nur selten hervor. Erst in der höheren nordsemitischen Ackerbaukultur setzt die eigentümliche Entwicklung ein, die den Sohn almählich zum Erben des Vaters macht.

Wie der Vater so hat auch der Sohn im Laufe der Geschichte eine ganze Reihe von verschiedenen Entwicklungsphasen durchgemacht, die den verschiedenen Kulturstufen entsprechen, aber diese Phasen decken sich nicht einfach mit den verschiedenen Stufen innerhalb der Entwicklungsgeschichte des Vaters. Der Sohn ist eben von Haus aus eine ganz andere Gestalt und wird von der wechselnden Kultur in anderer Weise beeinflusst als die Vatergestalt. So hat z. B. die Nationalisierung, die als Kollektivismus und Partikularismus den Vater in so verhängnisvoller Weise umgestaltet und ihn zum Gesetzgeber und Kriegsgott d. h. zu einem Zerrbild seines ursprünglichen Wesens macht, auf den göttlichen Sohn fast keinen Einfluss geübt, weil diese Gestalt sich erst recht entfaltet,

nachdem der Nationalismus prinzipiell überwunden ist. Dagegen korrespondieren die Entwicklungsphasen des himmlischen Gottessohnes ziemlich genau mit drei verschiedenen Naturmythen oder mit einem Naturmythus in drei verschiedenen Variationen, die wiederum drei verschiedene Kulturstufen abspiegeln. Naturmythen haben aber auf die Entwicklungsgeschichte des Vaters wenig Einfluss geübt. Zugleich wird der göttliche Sohn, besonders durch die Inkarnationsmythologie, weit stärker vermenschlicht als der göttliche Vater. Die Stadien in dieser Entwickelung werden durch eine Reihe von göttlichen Namen und Beinamen markiert, welche gewöhnlich als Namen verschiedener Götter aufgefasst werden. Wie aber die vielen Namen, welche die Nationalisierung der Vatergestalt bezeichnen, nicht, wie bisher angenommen, von Haus aus verschiedene Götter sind, sondern durch Spaltung aus Einem Gott hervorgegangen sind, so sind auch die in diesem Kapitel erörterten Götternamen nur verschiedene Bezeichnungen Eines Gottes. Sie sind aus dem Prozess geschaffen, den Baethgen die lokale und qualitative Differenzierung nennt.

Die ursprüngliche Form des Gottessohnes ist im primitiven südsemitischen Kulturkreis belegt, hier tritt auch der Naturmythus, der diese göttliche Person geschaffen hat, deutlich hervor. Mond und Sonne werden nämlich — wie später ausführlich dargetan werden soll — als Vater und Mutter, die Sterne und alle lebende Wesen als ihre Kinder und der grösste Stern, der Venusstern, als ältester oder erstgeborener Sohn gedacht, der mit den beiden grossen Gestirnen eine besondere göttliche Dreiheit bildet. Dieser Mythus, der auf einer primitiven Kulturstufe über die ganze Erde verbreitet ist, bildete auch das älteste arabische Himmels- und Weltbild, denn der Mond ist hier der göttliche Vater, die Sonne die Mutter, in

Sonderheit als *ʿUmm-ʿaṯtar* »Mutter des ʿAṯtar« die Mutter des ältesten himmlischen Sohnes.

Die mythische Personifikation ist hier bei dem Vater — wie wir S. 86—89 gesehen haben — weit fortgeschritten, aber dies ist nicht bei dem Sohne der Fall, er ist und bleibt in diesem Kulturkreis hauptsächlich Naturgott. Sein gewöhnlicher Name *ʿAṯtar* charakterisiert ihn auch als einen solchen, denn *ʿAṯtar* ist der altsemitische Name des Venussternes[1]), und andere astrale Namen und Beinamen zeigen, dass man bei diesem Gott vornehmlich an den leuchtenden Stern dachte, weniger an die göttliche Person, die mit diesem Stern identisch war. Bei der Vatergestalt war die Sache gerade umgekehrt. Hier treten die astralen Namen, die ihn als Naturgott bezeichnen, vor den ethischen, persönlichen Namen, die ihn als menschenähnliches Wesen charakterisieren, stark zurück. Dennoch wächst aus dieser geringfügigen Naturgrundlage eine göttliche Gestalt hervor, die für die nordsemitische wie später für die christliche Religion bis auf den heutigen Tag eine eminente Bedeutung bekommen sollte.

Bescheiden ist allerdings die ursprüngliche Form dieser Gestalt, sowie sie uns in der primitiven altarabischen und altabessinischen Kultur entgegentritt. Schon als Naturgott ist sie eine sekundäre Figur, da der Venusstern neben Mond und Sonne nur geringe Bedeutung hat, und diese Unbedeutendheit prägt auch die persönliche Gestalt, die sich aus der Naturgrundlage entwickelte, indem er als kleines Kind personifiziert wird (S. 122—123). Dies ist offenbar aus den Grössenverhältnissen

[1]) Siehe meinen Aufsatz »Der semitische Venuskult«, ZDMG Bd. 66, 1912, S. 469—472. Im Amharischen heisst dieser Stern noch heute *Astar-bôšâš*. Vgl. Enno Littmann: Deutsche Aksum-Expedition, Bd. IV, Sabäische, Griechische und Altabessinische Inschriften, Berlin 1913, S. 58—59, und die Anzeige dieses Werkes ZDMG Bd. 68, 1914, S. 709.

innerhalb der astralen Trias zu erklären. Es ist ganz natürlich, dass Mond und Sonne, die beiden grossen Gestirne, als erwachsene Personen gedacht werden, der kleine Venusstern hingegen als Kind.

Die Tatsache, dass diese Gestalt als Kind, *puer*, personifiziert und in den nördlichen Grenzgebieten als solches abgebildet wird (S. 122—123), wirft etwas Licht über zwei bekannte altarabische Götternamen, die bisher vollständig dunkel waren, nämlich *Al-Uḳaiṣir* und *Ḏu-l-Ḥalaṣ* oder *Al-Ḥalaṣ*. *Al-Uḳaiṣir* kann nämlich nur »der Kleine« übersetzt werden, und *Ḏu-l-Ḥalaṣ* oder *Al-Ḥalaṣ* bedeutet wohl »der Reine, Unbefleckte«[1]).

Die eigentümliche Personifikation als Kind prägt überhaupt die Auffassung des Gottessohnes, denn als Kind werden ihm überall in diesem Kulturkreise die Eigenschaften des Kindes beigelegt. Als alter Mann ist der Vater der Ehrwürdige, der Weise, der Gerechte u. s. w., aber solche Beinamen werden nie dem göttlichen Sohn gegeben, als Kind wird er vielmehr als gut, barmherzig und mitleidend charakterisiert. In nordarabischen Inschriften trägt er gewöhnlich den Namen *Ruḍa* »der Barmherzige«, dieselbe Eigenschaft wird auch durch den Namen *Munʿim (Monimos)* ausgedrückt, er ist überhaupt *puer bonus, deus bonus* oder *ilâha ṭâba ua-raḥmana* »der gute und barmherzige Gott« (S. 122—123).

Als »Bruder« kommt dieser Gott in südsemitischen Personennamen sehr selten vor, häufiger, aber doch verhältnismässig selten, tritt er als »König« *malik* hervor.

[1]) Ludolf Krehl: Über die Religion der vorislamischen Araber, Leipzig 1863, S. 13—14, hat den Gottesnamen *Al-Uḳaiṣir* richtig als Diminutiv von *aḳṣar* »sehr klein« aufgefasst. J. Wellhausen dagegen: Reste arabischen Heidentums, 2. Ausgabe, Berlin 1897, S. 63 und 47 übersetzt *Uḳaiṣir* als »kleiner Steifhals« und *Ḥalaṣ* als »Schlinggewächs«.



In einer neuen katabanischen Inschrift, die der Verfasser im Jahre 1906 publizierte, begegnen wir z. B. in der gewöhnlichen südarabischen Götter-Trias anstatt *ʿAṯtar* den Namen *Mlkn* d. h. *Malik-an* oder *Malkan* »der König«. Dieser Name kann, wie ich schon damals ausführte, nicht den irdischen König bezeichnen, sondern muss der Name eines Gottes sein, später hat O. Weber mehrere Belege für die Existens eines solchen Gottes bei den alten Südarabern angeführt, den Enno Littmann schon in nordarabischen Inschriften als *ha-malik* d. h. »der König« gefunden hatte[1]). Beachtenswert ist, dass dieser Gottesname in Nordarabien wie in Südarabien stets mit dem Artikel erscheint[2]), er ist nicht ein *nomen proprium* sondern ein *Appellativum*, dessen Bedeutung deutlich herausgefühlt wurde, ein Beiname eines bereits existierenden Gottes, der wahrscheinlich mit *ʿAṯtar* identisch ist[3]).

---

[1]) Enno Littmann: Zur Entzifferung der thamudenischen Inschriften (Mitteilungen der Vorderasiat. Gesellsch. 9. Jahrg. 1904, Heft 1) S. 77 zu den Inschriften Euting 82—83 und 300 a. D. Nielsen: Studier over oldarabische Indskrifter, København 1906, S. 136—137. Neue katabanische Inschriften (Mitteil. der Vorderas. Gesellsch. 11. Jahrg. 1906, Heft 4), S. 10, zu der Inschrift Glaser 1600. Otto Weber: Studien zur südarabischen Altertumskunde. (Dieselbe Zeitschrift, 12. Jahrg. 1907, 2. Heft), S. 28—31 zu der Inschrift Landberg 4 (Abb. Nr. 4).

[2]) Vgl. das von Hommel angeführte Zitat aus einer Glaser-Inschrift. Aufsätze und Abhandlungen II, München 1900, S. 206.

[3]) Anstatt *mlkn*, dem in der südarabischen Inschrift Glaser 1600 ein Kultushaus *mḫtn* gebaut wird, begegnen wir sonst, wie z. B. in Glaser 1402 (Neue katabanische Inschriften, S. 17), gewöhnlich *ʿAṯtar*. Die Vermutung liegt deshalb nahe, dass mit dem »König« dieser Gott gemeint ist. Ein Personennamen, der in Keilschrift überliefert ist,

Ein ganz anderer Typus des göttlichen Sohnes tritt uns im nordsemitischen Kulturkreise entgegen. Hier wird diese Gestalt nicht allein als König, sondern auch als Herr verehrt, wird als Naturgott mit der Sonne identifiziert und tritt überhaupt almählich an die Stelle des Vaters. Eine ganze Reihe von verschiedenen Faktoren haben zu dieser Entwicklung beigetragen, aber der erste Impuls zu diesem — wir können vielleicht »Avancement« des Sohnes sagen — liegt wahrscheinlich auf politischem Gebiete. Bei den alten Semiten, wie überhaupt in allen primitiven Religionen, stand der irdische Vertreter des Gottes den Menschen vielfach näher als der Gott selbst, und die wachsende dominierende Stellung des irdischen Königs, der durch die Inkarnationsmythologie mit dem himmlischen Gottessohn und König direkt identisch war, hat sehr früh dem himmlischen Gottessohn eine ähnliche Herrscherstellung gegeben. Es ist bereits dargestellt, wie diese Herrscherstellung des Sohnes in den Personennamen, im Kultus wie im ganzen Verhältnis zwischen Gott und Mensch hervortritt, und sich vor allem im Namen *Baʿal* krystallisiert, auf diesem Kulturboden der gewöhnliche und typische Name des Sohnes (S. 93—103). Hier sollen vornehmlich die durch diesen mythologischen Prozess geschaffenen Götternamen erörtert werden, die auch späterhin als Namen des erwarteten Messias in der semitischen Religionsgeschichte eine grosse Rolle spielen. Dann werden wir sehen, wie diese Herrscherstellung auf andere nicht politische Funktionen des Gottes übertragen wird.

Zunächst finden wir überall einen Gott, der als »der König« benannt wird. Allgemein bekannt ist z. B. bei

---

lautet wahrscheinlich *Milki-Atar* »(Mein) König ist ʿAttar«. Siehe H. Zimmern: Die Keilinschriften und das alte Testament, 3. Aufl. Berlin 1903, S. 471 Anm. 6.

den Hebräern der Kultus des Gottes *Molok* oder *Molek* d. h. *Melek* »der König«[1]), dem im Thale Ben Hinnom Opfer gebracht wurden[2]).

Dabei muss aber an zwei Tatsachen festgehalten werden. Erstens wird dieser Namen nicht als Beiname oder Titel jedes beliebigen Gottes gebraucht, er bezeichnet vielmehr wie in Arabien einen bestimmten individuellen Gott mit einem besonderen Kultus, wie schon aus dem Alten Testament deutlich hervorgeht. Die Königswürde wird also auch hier auf einen bestimmten Gott übertragen. Zweitens bezeichnet der Name wohl einen bestimmten Gott, aber er ist nicht zu *nomen proprium*, zu einem unverständlichen Eigennamen erstarrt, die appellativische Bedeutung ist nicht verloren gegangen, man fühlt überall, dass der Name »König« bedeutet, denn er kommt stets in determinierter Form vor und wechselt mit anderen Wörtern *(šarru, ba'al, adôn, mar)*, die denselben Titel bezeichnen. Wie der irdische König einen besonderen Namen trägt, der ihn als Menschen charakterisiert, und den Namen »König nur als Titel führt, wenn er auch gewöhnlich in seiner politischen Funktion schlechthin als »der König« benannt wird, so hat auch der himmlische König einen besonderen Namen, der ihn als Gott kennzeichnet; er wird aber gewöhnlich »der König« genannt, weil seine

[1]) Die alttestamentliche Vokalisierung des Gottesnamen *Mlk* als *Molok* oder *Molek* ist eine absichtliche tendenziöse, indem die Massoreten die Vokale von *bošet* »Schande, Scheusal« in das Wort hineingelegt haben.

[2]) 2 Kön. 23^{10}, Jerem. 32^{35}, Lev. 18^{21}, 20^{2-5}. Vgl. die ausführliche Monographie von Wolf Baudissin in der Realencyklopädie für protestant. Theologie und Kirche, 3. Aufl., Bd. 13, Leipzig 1903, Artikel »Moloch«. S. 269—303, wo das ganze hierhergehörige Material und die einschlägige wissenschaftliche Literatur mit grosser Genauigkeit gesammelt ist.

politische Funktion in seinem Verhältnis zu den Menschen in dieser Periode am stärksten hervortritt.

Bei den Babyloniern und Assyrern entwickelt sich nun das irdische Königtum zu einem Grosskönigtum oder Kaisertum, das schliesslich zu einem Weltimperium steigt. Der König herrscht über viele verschiedene Völker, umgibt sich mit einem grossen Hofstaate, der ihn vom gemeinen Volk scheidet, wird als ein höheres Wesen betrachtet, herrscht als absoluter »Herr« und schaltet und waltet als orientalischer Despot vollständig nach Belieben mit dem Leben seiner Untertanen. Diese wachsende Macht und Würde drückt sich auch in den Königstiteln aus. Das gemeinsemitische Wort für König *malik*, das doch wohl eigentlich »Entscheider« oder »Rather« bedeutet, wird bei den Babyloniern und Assyrern mit *šarru* eigentlich »Oberster, Häuptling« ersetzt; dieser »König« trägt gewöhnlich Titel, wie *šarru rabu* »der grosse König«, *šarru dannu* »der mächtige König«, *šar šarrani* »König der Könige, *šar matati* »König der Länder«, *šar kiššati* »König der Welt« und bekommt schliesslich neben *šarru*, besonders in Briefen und Berichten im Munde der Untertanen, den Titel »Herr«[1]).

Von der ältesten historischen Zeit ab wurde im Königstitel für »Herr« das uralte gemeinsemitische Wort *Baʿal (Bel)* gebraucht, im 1. vorchristl. Jahrtausend wird im Königstitel dieses Wort bei den Kananäern (Phöniziern und Hebräern) mit dem Worte *Adon* ersetzt, eine dialektische Variante desselben Wortes, das nur im Wort-

---

[1]) Vgl. L. W. King: First Steps in Assyrian, London 1898, Names and titles of early Babylonian and Assyrian kings, S. 1—4. E. Schrader: Keilinschriftliche Bibliothek, Bd. 1—2, Berlin 1889—1890 passim. Friedr. Delitzsch: Assyrisches Handwörterbuch, Leipzig 1896, S. 163 und 692. W. Muss-Arnolt: A Concise Dictionary of the Assyrian Language, Berlin 1905, S. 156—157, S. 1107—1108.



schatz der Kananäer belegt ist, und ebenfalls »Herr« bedeutet[1]). So ist z. B. *adn mlkm*, *dominus regum* oder *κύριος βασιλείων* der Titel der Seleuciden und Ptolemäer, ein cyprischer Prinz führt den Titel *adnn* »*dominus noster*«. Auch der hebräische König wird *Adon*, *κύριος*, *dominus* genannt und bemüht sich, die willkürliche Despotie der Grosskönige nachzuahmen, wie in 1. Sam. 8^{10-17} geschildert wird, und wie die Geschichte von David und Batseba (2. Sam. 11) oder von Ahab und Nabot (1. Kön. 21) lehrt. In der persischen und hellenistischen Zeit, wo aramäisch die gewöhnliche Volkssprache der ganzen vorderasiatischen Kulturwelt war, wird im Königstitel für »Herr« das aramäische Wort *Mar* gebraucht, das in griechischen Texten durch *κύριος* wiedergeben wird, so heisst z. B. der nabatäische König regelmässig *Marna, dominus noster*[2]) und der römische Kaiser in Ägypten und Syrien *κύριος*[3]).

Wie die wachsende Macht und Würde des irdischen Königs auf den himmlischen König übertragen wird, so bekommt der letztere genau die gleichen Titel wie der irdische König. Wie der Himmelskönig als despotischer

---

[1]) Friedr. Baethgen: Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte, Berlin 1888, S. 41. A. Bloch: Phoenicisches Glossar, Berlin 1890, S. 10 und 39. M. Lidzbarscki: Handbuch der nordsemitischen Epigraphik I, Weimar 1898, S. 208. G. A. Cooke: A Text-Book of North-Semitic Inscriptions, Oxford 1903, S. 363. Gesenius Buhl: Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch, 16. Aufl., Leipzig 1915. Gesenius-Brown: A Hebrew and English Lexikon, Oxford 1906, S. 10—11.

[2]) Siehe: Corpus inscriptionum semiticar. Pars II, Tomus I, Nr. 199^8, 209^8 und 350^8 vgl. schon die Panammu Inschrift Z. 11, die Bar-rekub Inschrift Z. 3—4 und die ägyptisch-aramäischen Papyri, wo *mar* »Herr« auch als Königstitel gebraucht wird.

[3]) A. Deissmann: Licht vom Osten. Das neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt, Tübingen 1909, S. 265—268.

Tyrann über die Menschen herrscht, was besonders deutlich im Kultus und im ganzen Verhältnis zwischen Gott und Mensch hervortritt, so führt er nicht allein den Titel »König« *(malik, šarru)*, sondern wird mit Vorliebe »Herr« *(baʿal, adôn, mar)* genannt. Dieser Name wird als *nomen divinum* in der gleichen Weise wie *malik* »König« gebraucht. Er bezeichnet zwar einen bestimmten Gott, aber ist dennoch nicht *nomen proprium*, sondern Appellativum. Die Bedeutung des Namens ist im Laufe der Jahrtausende nie vergessen worden, was man daraus ersehen kann, dass neue Wörter für »Herr« stets aufkommen. *Baʿal* wechselt bei den Phöniziern und Hebräern auch als Gottesname mit *Adôn*, der bei den Griechen zu *Adonis* wird, und wird später in der persischen und hellenistischen Periode mit *Mar*, *κύριος* und *dominus* wiedergegeben. So wird der nordsemitische Himmelskönig in Syrien und Philistäa genau wie der irdische König *Mar* »Herr« und *Marna* »Unser Herr« genannt. Als »Herr des Himmels«, eine uralte nordsemitische Bezeichnung des Himmelskönigs, heisst er z. B. in Palmyra *Baʿal samin*, aber als »Herr der Welt«, ein neueres Epithet desselben Gottes, *Mar ʿalma*, in einer griechischen Inschrift aus Hauran (*Διὶ Μάρνᾳ τῷ κυρίῳ*) wird dieser göttliche *Mar* als *κύριος* erklärt[1]).

Es darf nicht wundern, dass die ganze Entwicklung des Himmelskönigs mit seinen verschiedenen Beinamen oder Titeln Schritt für Schritt mit der Entwicklung des irdischen Königs übereinstimmt. Der Himmelskönig ist ja nur an jedem Orte und zur jeder Zeit eine treue Ab-

---

[1]) Vogüé: Syrie centrale, Inscriptions sémitiques, Paris 1868—77, § 3 Inscriptions religieuses Nr. 73, S. 53. Vgl. F. C. Movers: Die Religion der Phönizier, Bonn 1841. *Mar* oder *Marna*, S. 662—63. Friedr. Baethgen: Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte, Berlin 1888, S. 65—66, S. 82.

spiegelung, eine mathematisch genaue Projektion der irdischen Königsgestalt, indem die irdische Königswürde und die irdischen Königstitel einfach auf den Himmelskönig übertragen werden.

Mit dem Worte »Herr« als Titel des Himmelskönigs sind wir an den Kern und den Hauptpunkt der nordsemitischen Götterlehre angelangt. Man braucht nicht Spezialist in semitischer Religionswissenschaft zu sein, um von der eminenten Bedeutung dieses Gottes einen Eindruck zu haben. Als die alttestamentlichen Propheten gegen die Religion ihrer Zeitgenossen auftraten, war ihr Kampf, wie jeder Bibelleser weiss, hauptsächlich gegen den *Baʿal* oder den »Herr« gerichtet, weil er damals der nordsemitische Hauptgott war. Man braucht sich nur an den Propheten Elias errinnern, der ebenso unerbittlich gegen den unmoralischen Despotismus des irdischen Königs kämpfte wie gegen den himmlischen Baʿal[1]).

Unzählige Orts- und Personennamen sind mit diesem Gottesnamen gebildet. Es ist kein Zufall, dass die gigantischen Tempel-Ruinen bei *Baʿalbek (Heliopolis)* in Syrien, die von jedem Reisenden bewundert werden, noch an diesen »Herrn« errinnern, dessen Kultus der Tempel einst geweiht war (Abb. 24), und dass *Hannibal*, der einzige altsemitische Feldherr, der seinen Namen in der Geschichte Europas eingeschrieben hat, ebenfalls *Baʿal* in seinem Namen trägt.

Je mehr wir durch neue Funde und Forschungen in die Religion der alten nordsemitischen Völker hineindringen, desto mehr werden wir von der hervorragenden Bedeutung dieses Gottes belehrt. Gressmann hat neulich gezeigt, dass dieser *Baʿal* schon im 2. Jahrtausend v. Chr.

---

[1]) Hermann Gunkel: Elias, Jahve und Baʿal, Tübingen 1906. (Religionsgeschichtliche Volksbücher, 2. Reihe, 8. Heft).

der wichtigste Gott in Syrien war[1]), und die amerikanischen Ausgrabungen zu *Nippur* »der Stadt des Bel« in Südbabylonien haben einen Riesentempel dieses Gottes mit einer grossen Tempelschule und Tempelbibliothek aus dem 3. vorchr. Jahrtausend blossgelegt (Abb. 25 und



Abb. 24. Ruinen des Tempels von Baalbek in Syrien.

26)[2]). Schon der älteste uns bekannte semitische Grosskönig, Sargon I, der an der Schwelle der historischen

[1]) Hugo Gressmann: Hadad und Baal nach den Amarnabriefen und nach ägyptischen Texten, in Festschrift für den Grafen Wolf Wilhelm von Baudissin (Beihefte zur Zeitschr. für die alttestam. Wissensch. Nr. 33), Giessen 1918, S. 192—216, besonders S. 209—210.

[2]) H. V. Hilprecht: Die Ausgrabungen im Bêl-Tempel zu Nippur, Leipzig 1903. »So steht denn der Tempel des Bel in seiner letzten 4000 jährigen Geschichte vor uns als die zentrale Kultusstätte des älteren Babyloniens, als der Sitz einer einflussreichen Priesterschule und herrlich ausgestatteten Bibliothek und selbst als ein politisch bedeutungsvolles Zentrum, wo der König von Sumer und Akkad, als irdischer Repräsentant des Bêl, von den Händen des Priesterfürsten das »Reich der vier Himmelsgegenden« als Gnadensgeschenk seines



Abb. 25. Die erste Etage des Tempelturmes von Nippur.

Zeit steht, nennt sich »Sargon, der mächtige König der Untertanen des Bêl« (Abb. 27).

Gottes zu allen Zeiten dieser reichbewegten Geschichte empfing«, S. 62. Der Tempel wurde vor 4000 v. Chr. gebaut. Die ältere Tempelbibliothek enthält 23000 Texte von der Mitte des 3. Jahrtausends v. Chr.

Mit der Zeit steigt die Bedeutung dieses Herrn. Er wurde früh der eigentliche nordsemitische Hauptgott, der allmählich fast alle Funktionen des Vaters übernahm, weshalb auch die Griechen ihn gewöhnlich mit *Zeus* gleichsetzten, und der Kultus sammelt sich mehr und mehr um diesen Gott, bis er schlieslich um die Zeit



Abb. 26. Ausgrabungen im Innern des Tempelhofes zu Nippur.

Christi fast in monotheistischer Weise verehrt wird. Schon in der Verehrung des *Bel-Marduk* in Babylon klingt manchmal ein monotheistischer Grundton, in Karthago hat dieser »Herr« als *Baʿal Ḥamman* den Vater vollständig zur Seite geschoben, aber namentlich in Syrien beherrscht er in nachchristlicher Zeit in den palmyrenischen Inschriften als *Baʿal Šamin* »der Herr des Himmels« fast das ganze religiöse Leben. Er trägt hier Namen wie

»Der Herr des Himmels, der Herr der Welt«, »dessen Name in Ewigkeit gepriesen ist«, »der Gute und Barmherzige«, in griechischen Paralleltexten *Ζεὺς μέγιστος* oder *Ζεὺς ὕψιστος και επήκοος,* hat also hier einen merkwürdig geistigen und sittlichen Charakter[1]).

Dadurch bekommt dieser Gott und dieser Gottesname eine Bedeutung, die über das semitische Heidentum weit hinausreicht. Bousset hat nämlich in einem epochemachenden Werke, das die Geschichte des Urchristentums in ein ganz neues Licht stellt, die ausserordentlich wich-



Abb. 27. Siegel des Königs Sargon I.

tige Beobachtung gemacht, dass der Name »Herr« *κύριος* als Ehrenname des Jesus auf jüdischem Kulturboden nicht vorkommt, er taucht erst ausserhalb Palästinas in den heidenchristlichen Gemeinden Syriens auf und zwar in solchen liturgischen Formeln, dass man sehen kann, dass dieser Titel nicht für Jesus neu geprägt, sondern als althergebrachter Kultname von der früheren heidnisch semitischen Religion übernommen worden ist. »Ich erinnere kurz an die semitischen Bezeichnungen *Baal, Adon*

---

[1]) Vogüé: Syrie centrale, Inscriptions sémitiques, Paris 1868—77, Nr. 73—124, S. 53—75, vgl. Friedr. Baethgen: Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte, Berlin 1888, S. 81—83.

(von Byblos), *Mar*, *Mar ʿOlam*, auch an das phönizische *Baalsamin* (bei Philo von Byblos = *κύριος τῶν οὐρανῶν*)« [1]).

In der Tat hat innerhalb des Judentums, wo in den letzten Jahrhunderten v. Chr. der Begriff »Sohn Gottes« ganz verschwunden war, ein Jesuskult nie stattgefunden; aber ausserhalb palästinensischen Kulturbodens in Kleinasien und Syrien, wo der Kultus des »Herrn« noch blühte, und wo — wie wir sehen werden — von Alters her jede hervorragende religiöse Persönlichkeit als der inkarnierte »Herr« und »Sohn Gottes« betrachtet wurde, war eine Jesus-Verehrung nach der damaligen mythologischen Lebensanschauung nur als Jesus-Kultus denkbar. Jesus musste hier als der inkarnierte göttliche König und »Herr« angesehen werden, der nach seinem Tode seine ursprüngliche Würde als himmlischer Gott wieder einnahm, und deshalb fortab als »Herr« und »Gott« verehrt wurde. Als

---

[1]) Wilhelm Bousset: Kyrios Christos, Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenæus, Göttingen 1913 (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Neue Folge, 4. Heft) besonders Kap. III Die heidenchristliche Urgemeinde, S. 92—125 (S. 116). Vgl. von demselben Verfasser: Jesus der Herr, Nachträge und Auseinandersetzungen zu Kyrios Christos, Göttigen 1916 (Ibidem, Neue Folge, 8. Heft). Der Gebrauch des Kyriostitels als Kriterium für die Quellenscheidung in der ersten Hälfte der Apostelgeschichte, Zeitschr. für die neutestam. Wissensch. 15. Jahrg. 1904, S. 141—162, den Artikel »Heidenchristentum« Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 2. Bd. 1910, Sp. 1950, den Artikel »Christologie des Urchristentums«, von Johannes Weisz, ibidem, 1. Bd. 1909 1 C »Der Herr«, Sp. 1716—1718. A. Harnack: Lehrbuch der Dogmengeschichte, 4. Anfl., 1. Bd. Tübingen 1909, Jesus, der Herr, S. 203: »So fest wie der Name ὁ κύριος hat kein anderer an Christus gehaftet«, Anm. 1. A. Deissmann: Die Urgeschichte des Christentums im Lichte der Sprachforschung, Tübingen 1910, S. 34: An Stelle des Messiastitels tritt . . . immer mehr das Kultwort »Herr«, und Johannes Weisz: Das Problem der Entstehung des Christentums, Archiv für Rel.wissenschaft, 16. Bd. 1913, S. 423—515.

solcher wird er von Gott-Vater unterschieden, denn »wir haben Einen Gott, den Vater ..... und Einen *Herr* (*κύριος*) Jesum Christum«, 1 Kor. 8[6].

Dass dieser uralte nordsemitische Gott im griechischen Neuen Testament mit *κύριος* wiedergegeben wird[1]), stimmt mit der gewöhnlichen Praksis der damaligen Inschriften, wo der semitische *Mar* in griechischer Sprache durch *κύριος* ersetzt wird, weil eben der Name auf semitischem Kulturboden seine appellativische Bedeutung nicht verloren hatte. Man wusste, dass der Gottesname »Herr« bedeutete. Die Übereinstimmung geht aber noch weiter. Von Alters her wird der semitische Himmelskönig vorzugsweise »Der Herr« oder »Unser Herr« genannt, und gerade diese Termini sind auf heidnischem Kulturboden die gewöhnliche Titulatur, die für den erhöhten Jesus als Gott verwendet wird[2]), besonders ist »Unser Herr« *Dominus noster*, im Christentum, von der Zeit des Symbolum Apostolicum bis auf den heutigen Tag, der stehende Ausdruck für den Glauben an Jesus als Gott[3]).

Dass das neutestamentliche *κύριος* wirklich den semitischen Gottesnamen *Mar* »Herr« oder *Mar(a)na* »Unser Herr« in griechischer Übersetzung darstellt, lässt sich endlich zur Evidens erheben durch die Tatsache, dass an zwei Stellen der urchristlichen Literatur der damalige semitische Name des Gottes erhalten ist. In der Apostellehre (Didache 10[6]), einer apokryphen Schrift aus Syrien,

---

[1]) Vgl. die Statistik von Sven Herner: Die Anwendung des Wortes *κύριος* im Neuen Testament, Lund 1903 (Lunds Universitets Års-skrift, Bd. 38 Afdel. 1 Nr. 4.

[2]) Siehe: Erwin Preuschen: Handwörterbuch zum Neuen Testament, Giessen 1910, sub *κύριος* Sp. 642.

[3]) Symbolum Apostolicum: *Credo in Deum, Patrem omnipotentem . . . et in Jesum Christum, Filium eius unicum Dominum nostrum.*

die zwischen 50 und 160 n. Chr. verfasst sein soll[1]), sowie am Schlusse des kanonischen ersten Briefes des Apostel Paulus an die Korinther-Gemeinde (1 Kor. 16[22]) findet sich eine alte liturgische Formel, *Maranata*, mit griechischen Buchstaben geschrieben *μαρὰνὰθά* »Unser Herr ist gekommen« oder »Unser Herr, komm!«[2])

Dieser *Marana* »Unser Herr« ist der semitische Name des alten nordsemitischen Hauptgottes, dessen Kult, im Judentum längst verschwunden, damals überall in Syrien in voller Kraft blühte. Wenn dieser Gottesname vom himmlischen Jesu verwendet wird, so haben wir darin einen endgiltigen Beweis dafür, dass der Jesuskult seinen mythologischen Apparat nicht vom Judentum, sondern von der syrischen Religion übernommen hat, indem ein syrischer — nach jüdischem Sprachgebrauch heidnischer — Gott mit Jesus identifiziert wird. Paulus hat natürlich nicht diesen Gott oder diesen Gottesnamen erfunden, er hat existiert etliche Jahrtausende, bevor Paulus geboren wurde. »Die blendende These, Paulus sei der eigentliche Stifter des Christentums, zerschellt an dem Granit der aramäischen Hieroglyphe *Marana tha.*«[3])

---

[1]) Camden M. Cobern: The new archeological discoveries and their bearing upon the New Testament and upon the life and times of the primitive church. Second edition, New York and London 1917, Part I, IV 4. The Didache or »Teaching of the Twelve Apostles« S. 260—271 (S. 268).

[2]) Wird gewöhnlich im Anschluss an die Apokalypse 22[20] *ἔρχου, κύριε Ἰησοῦ*, getrennt *Marana ta* »Unser Herr, komm!«

[3]) A. Deissmann: Die Urgeschichte des Christentums im Lichte der Sprachforschung, Tübingen 1910, S. 28. Vgl. S. 27: »Nun kann unter dem *Mar*, dem *Herrn*, der als *Marana*, als *Unser Herr* bezeichnet



Wie war nun das ursprüngliche Wesen dieses Gottes, der im semitischen Altertum mindestens 4000 Jahre und später — mit Jesus identifiziert — im Christentum nahezu 2000 Jahre verehrt wurde? Die bisher behandelten Namen, *Malik (Melek [Molok], Melk, Milk), Baʿal (Bel), Adon, Mar* und *Kyrios*, bezeichnen ja alle nur den Titel des Gottes. sein eigentlicher Name ist noch nicht gefunden.

Die semitischen Götter waren alle ursprünglich Naturgötter, mit der fortschreitenden Kultur wird aber die Naturseite des Gottes mehr und mehr vergessen, während die aus der Naturgrundlage entstandene göttliche Person mehr und mehr Realität gewinnt[1]).

In diesem Bande, wo nur die historische Entwicklung der göttlichen Personen geschildert werden soll, ist — soweit tunlich — die Naturseite der Göttergestalten ausser Acht gelassen, weil das dazu gehörige reichliche Material im 2. Bande gesammelt ist. Bei dem Gott-Vater konnte dieses Prinzip leicht durchgeführt werden. Die Naturseite tritt hier sehr früh zurück, hat für die weitere Entwicklung des Gottes keine wesentliche Rolle gespielt und ist deshalb auch von der modernen Forschung wenig beachtet worden. Anders liegt die Sache bei dem Sohne. Er ist viel länger Naturgott geblieben, hat mehrmals als Naturgott Gestalt gewechselt, und diese Veränderung hat für die Auffassung der göttlichen Person so grosse Bedeutung gehabt, dass die Naturseite schon hier kurz be-

---

ist, wie sonst so oft griechisch durch das paulinische ὁ κύριος ἡμῶν, nur verstanden sein der erhöhte Jesus. Die Formel *Marana tha* ist eine klassische Formel des Jesuskultes.«

[1]) Dieser Entwicklungsprozess ist richtig und klar formuliert von Joh. Hehn: Die biblische und die babylonische Gottesidee, Leipzig 1913, S. 100: »Die Götter treten als Naturerscheinungen und -Kräfte zurück und gehen in übermenschliche, mit sittlichen Eigenschaften ausgestattete Persönlichkeiten über.«

rührt werden muss. Die ausführlichen Belege werden dann im 2. Bande gegeben werden.

Es unterliegt keinem Zweifel, und ist auch von der Wissenschaft längst erkannt, dass der mächtige nordsemitische Hauptgott, der »König« und der »Herr«, ursprünglich mit dem ebenso mächtigen nordsemitischen Sonnengott ganz identisch war und noch um die Zeit Christi seinen solaren Charakter nicht ganz abgestreift hatte.

Dass der Sonnengott *Šamaš*, dessen Name einfach »Sonne« bedeutet, in Babylonien vom 3. Jahrtausend v. Chr. bis an die Zeit Christi der wichtigste Gott war, hat man lange gewusst, aber auch im »Westlande« war er, wie Hehn neulich überzeugend dargetan hat, von Alters her der Hauptgott[1]). Hier führt er allerdings, weil die mythische Personifikation weiter fortgeschritten ist, gewöhnlich die Namen »König« und »Herr«. Aber es lässt sich nachweisen, dass dieser König und Herr mit dem Sonnengott identisch ist, wie umgekehrt der Sonnengott in keilinschriftlichen Quellen nicht allein den Titel König und Herr trägt, sondern auch mit dem Gott *Bel (Ba'al)* identisch ist. Der Sonnengott wurde nämlich bei den Semiten nicht allein als Naturgott verehrt. Aus der grossen babylonischen Hymnen-Literatur, wie aus zahlreichen Epitheten ersehen wir, dass der Gott des Lichtes, ähnlich wie *Horus* und *Mithra*, als König und Richter zugleich als Hüter der Wahrheit und Gerechtigkeit gedacht wurde. »Aus solchen Namen wird deutlich, dass der Babylonier nicht bloss Furchtideen gegenüber der Gottheit kannte,

[1]) Johannes Hehn: Die biblische und die babylonische Gottesidee, Kap. II—III, S. 16—149. Das Zentrum der religiösen Verehrung ist die Sonne. Es herrscht praktisch in Babylonien ein gewisser solarer Monotheismus, S. 98, aber auch im Westen bildet »das dominierende Element die Sonne«, S. 103.



sondern dass sein Herz auch auf freudigere und zuversichtlichere Töne gestimmt sein konnte. Wenn je einem babylonischen Gott gegenüber ein innigeres Verhältnis sich anzubahnen schien, eine höhere ethische Auffassung Platz griff, so war es in bezug auf *Šamaš* der Fall.«[1]) Die Hymnen und Gebete an *Šamaš* gehören zu dem Besten innerhalb der religiösen Literatur der alten Babylonier.

In einem babylonischen Hymnus an *Šamaš* heisst es z. B.:

> Šamaš, König Himmels und der Erde,
> Ordner des das droben und des das drunten
> . . . .
> Unbestechlicher Richter, Ordner der Menschen,
> hoher Spross des Herrn des glänzenden Aufgangs[2]),
> gewaltiger, herrlicher Sohn, Licht der Länder,
> Schöpfer von allem im Himmel und auf Erden,
> Šamaš bist ja du!

Nun wird allerdings in der hochentwickelten komplizierten babylonischen Mythologie, wo viele nichtsemitische Göttergestalten neben den alten in den Götterkreis aufgenommen sind, die Bezeichnung »König« und »Herr« auch für andere Götter gebraucht, wie in den späteren monotheistischen Religionsformen derselbe Titel als Epithet Jahwes und Allahs verwendet wird. Dies kann uns aber über die ursprüngliche Sachlage nicht täuschen. In der alten gemeinsemitischen Mythologie gab es einen einzelnen bestimmten Gott, der den Namen König als *nomen proprium* führte, und dieser Gott ist bei den Nordsemiten mit dem Sonnengott identisch, wie ja auch nur der Sonnengott bei den Babyloniern den Namen *Bel* führt.

---

[1]) Anastasius Schollmeyer: Sumerisch-babylonische Hymnen und Gebete an Šamaš, Paderborn 1912 (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums, 1. Ergänzungsband), S. 11.

[2]) d. h. Sohn des Mondgottes Sin. Vgl. H. Zimmern: Babylonische Hymnen und Gebete in Auswahl (Der alte Orient, 7. Jahrg. 1905, Heft 3), S. 14.



Aus den zahlreichen Belegen dafür, dass der phönizisch-hebräische Gott *Melek* oder *Melk (Molok)* der »König« und *Baʿal* der »Herr« den Sonnengott darstellt, können hier nur ein paar angeführt werden. *Melek* ist als *Melkart,* der Baʿal von Tyrus, der phönizische *Herakles,* sicher Sonnengott. Die Epitheten des *Baʿal* charakterisieren ihn deutlich als Sonnengott, *Baʿal Samim* »Der Herr des Himmels« ist z. B. nach Philo Byblius die Sonne, *Baʿal Ḥamman* bedeutet der »Herr der Sonnenhitze[1]) und der *Baʿal* selbst ist deutlich eine solare Gestalt, weshalb er auch mit Sonnenstrahlen um das Haupt abgebildet wird (Abb. 28), und der Kultusort Baʿalbek in Syrien von den Griechen Heliopolis genannt wird.



Abb. 28. Baʿal als Sonnengott.

Dass der nordsemitische *Baʿal* oder *Melek (»Molok«)* als Sonnengott mit *Šamaš (Šemeš)* identisch war, galt früher in der Wissenschaft für eine ausgemachte Sache[2]). Als die Theorie

[1]) Der dänische Missionar Oluf Höyer in Südarabien, der sich lebhaft für altarabische Inschriften interessiert und mir während des Krieges eine Sammlung unedirte Inschriften in Abklatschen geschickt hat, erklärt in einer brieflichen Mitteilung den südarabischen Beinamen der solaren Gottheit *Ḏat-Hmj* gewiss richtig als »Herrin der Sonnenhitze«. Der Stamm *ḥmm* (südarab. *hmj*) wird in allen semitischen Sprachen von der Sonnenhitze gebraucht, im Hebräischen bedeutet *Ḥamma* »Glut der Sonne« und »Sonne«.

[2]) Schon der dänische Bischof Fr. Münter hat z. B. vor Hundert Jahren dies deutlich ausgesprochen (Religion der Karthager, 2. Aufl. Kopenhagen 1821, S. 5—7), ebenso Movers: Die Phönizier, 1. Bd.,

von dem lokalen Ursprung der Götter in die semitische Religionswissenschaft ihren Einzug hielt, wurde es Mode, von einer unendlichen Reihe lokaler Baalen zu reden, die von Haus aus mit einander garnichts zu tun hatten, eine Ansicht, die in den gewöhnlichen Handbüchern noch stark verbreitet ist. Durch die neuesten Funde und Forschungen haben die Belege für die ursprünglich solare Natur des *Melek* und *Baʿal* sich so stark vermehrt, dass man zur alten Auffassung wiederkehrt[1]).

Wenn man nur phönizische oder hebräische Spezialstudien treibt, tritt allerdings der solare Charakter nicht so stark hervor[2]), aber wenn man den Horizont erweitert und die babylonischen und aramäischen Quellen vergleicht, so verschwindet jeder Zweifel. Man muss ja auch erinnern, dass der ägyptische Gottessohn *Horus*, der

---

Bonn 1841, S. 180—185, und B. P. Scholz: Götzendienst und Zauberwesen bei den alten Hebräern und benachbarten Völkern, Regensburg 1877. 2. Abschnitt § 14, Der westsemitische Baal, S. 141—148. § 18, Moloch, S. 194—197.

[1]) Siehe z. B. Conrad von Orelli: Allgemeine Religionsgeschichte, 2. Aufl., 1. Bd., Bonn 1911, C II, Religion der Phönizier, Kanaaniter, Karthager, 1. Vorstellungen von der Gottheit, S. 249—258. Fr. Jeremias in Chantepie de la Saussaye's Lehrbuch der Religionsgeschichte. 3. Aufl., 1. Bd., Tübingen 1905, § 30. Phönizische Lokalkulte, S. 372—373. Joh. Hehn: Die biblische und die babylonische Gottesidee, Leipzig 1913, III. Kap. 1—2 S. 102—111. Alfr. Jeremias: Das alte Testament im Lichte des alten Orients, 3. Aufl., Leipzig 1916. Kap. 16, Zur Religion im vorisraelitischen Kanaan, S. 247—250.

[2]) Graf Baudissin, wohl gegenwärtig der beste Kenner der phönizisch-kananäischen Religion, hat jedoch die solare Natur des Gottes richtig erkannt. »Das jedoch ist unverkennbar, dass seit irgendwelcher Zeit die Phönizier ihrem Baal oder ihren Baalen in weitem Umfang solaren Charakter beilegten», Artikel »Baal und Bel« in Herzog-Hauch's Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, 3. Aufl., 2. Bd., 1897, S. 332.

in derselben Weise als König und Herr verehrt wurde, mit dem Sonnengott identisch war, wie die iranische Parallelgestalt *Mithra* ebenfalls den Sonnengott darstellt. Endlich kann die Identität des himmlischen Königs und des Sonnengottes auch dadurch erwiesen werden, dass der irdische König — wie wir sehen werden — als der inkarnierte Gottessohn in der Mythologie mit dem Sonnengott vollständig identisch war, und deshalb wie der himmlische König auch den Namen *Šamaš* »Sonne« führt.

Nun gibt es, wie bereits dargetan, Anzeichen dafür, dass derjenige Gott, der bei allen Semiten den Titel »König« führt, bei den Südsemiten als Naturgott mit dem Venusstern identisch war, und diese ältere und ursprüngliche Auffassung hat sich noch auf vielen Punkten in der nordsemitischen Mythologie erhalten. Es scheint also, dass die göttliche Person, die sich vom »König« zum »Herr« verwandelt, ebenfalls als Naturgott verändert hat.

Die zunehmende politische Würde des Gottessohnes erklärt wahrscheinlich diese wichtige Änderung in seiner Funktion als Naturgott. Das grosse Rätsel der altsemitischen Mythologie besteht darin, dass Sonne und Venusstern auf nordsemitischem Kulturboden Geschlecht wechseln. Der Mond ist bei allen Semiten von der ältesten bis zur spätesten Zeit stets männlichen Geschlechts. Bei den alten Südsemiten ist die Sonne dagegen weiblich, der Venusstern aber männlich. Dieses Verhältnis, das überall bei primitiven Völkern belegt ist, wird auf nordsemitischem Kulturboden dahin geändert, dass Sonne und Venusstern Rollen vertauschen, indem die Sonne hier männlich wird, der Venusstern dagegen weiblich. Es unterliegt keinem Zweifel, dass die nordsemitische Mythologie auf diesem Punkt eine sekundäre Entwicklungsstufe darstellt, die sich aus der primitiven südsemitischen Auffassung historisch entwickelt hat, denn Reste einer weib-

lichen Sonne und eines männlichen Venussternes finden sich noch hier bei den Nordsemiten. Die Frage ist aber, wie dieser Geschlechtswechsel zu erklären sei.

Da muss zunächst eine zweite interessante Tatsache hervorgehoben werden. Der Venusstern ist auf nördlichem Kulturboden nicht allein weiblich geworden, sondern wird zugleich, wie jeder Semitist weiss, mit der Muttergöttin identifiziert, umgekehrt lassen sich Belege genug dafür anführen, dass die Sonne hier zugleich mit dem Gottessohn identisch ist. Mythologisch kan man also die Sache so darstellen, dass diese beiden göttlichen Personen als Naturgottheiten Rollen vertauscht haben. Man beachte nämlich, dass hier wie dort trotz der fundamentalen Umwandlung in der Auffassung der beiden Gottheiten die göttliche Dreiheit dennoch intakt geblieben ist. Hier wie dort finden wir dieselben drei göttlichen Personen mit Mond, Sonne und Venusstern identifiziert. Die Lösung des Rätsels muss also auch die Tatsache berücksichtigen, dass zwischen diesen beiden göttlichen Personen eine solche Umtauschung stattgefunden hat.

Nun gibt das Material keine direkten Aufschlüsse über die Ursache zu dieser Umtauschung, aber wir können konstatieren, dass der Gottessohn auf nordsemitischem Kulturboden in allen seinen Funktionen an Bedeutung und Würde wächst. Es ist also kein Wunder, dass er auch als Naturgott avanciert, und man kann die Vermutung aufstellen, dass seine eminente politische Bedeutung der wichtigste Impuls dazu gewesen ist. Wie der König hier im politischen und sozialen Leben der allesdominierende Faktor ist, so ist der nordsemitische Ackerbauer vollständig von der Sonne abhängg, und es ist also ganz natürlich, dass diejenige mythische Gestalt, welche die Königskrone trägt, als Naturgott nicht mit dem unbedeutenden Venusstern identisch sein kann, sondern mit dem mächtigen

Gestirn des Tages gleichgesetzt wird. Man versteht auch, dass diese Gestalt als Sonnengott, wie überall in der Welt, nicht als kleiner Knabe, sondern als erwachsener Mann dargestellt wird.

Durch die Identität des himmlischen Königs und des Sonnengottes, wird der exakte Beweis — soweit dies in unserer Wissenschaft überhaupt möglich ist — dafür geliefert, dass die Götternamen *Šamaš (Šemeš)*, *Marduk*, *Ninib*, *Nebo* und *Nergal* auf der einen Seite und andererseits *Melek (Molok)*, *Baʿal*, *Bel*, *Adon (Adonis, Tammuz)*, *Mar* und *Kyrios* nicht, wie vielfach angenommen, ursprünglich verschiedene Göttergestalten sind, sondern nur göttliche Namen oder Beinamen, die verschiedene Phasen in der Entwicklung eines Gottes zum Ausdruck bringen. Eine göttliche Person wird nach verschiedenen Qualifikationen, nach verschiedenen Seiten seines Wesens benannt. Die vielen Namen sind nicht verwunderlich, wenn man bedenkt, dass es sich um den wichtigsten nordsemitischen Gott und um eine historische Entwicklung durch etwa 4000 Jahre handelt. Der Hauptgott hat in jeder Religion die meisten Namen. In einer babylonischen Götterliste trägt *Šamaš* allein 26 Namen, und in der babylonischen Hymnen-Literatur nimmt er eine entsprechende Vorzugsstellung ein. »Der Sonnengott lag eben in Zentrum der religiösen Spekulation«[1]).

Die Differenzierung geht aber hier gewöhnlich nicht so weit, dass durch die vielen neuen Namen wirklich neue Götter entstehen. Mag auch durch die sprachlichen Varianten der Namensformen in einigen Fällen ein göttlicher Name oder Beiname von einem entfernten Orte oder aus einer ferner Zeit für die alten Semiten etwas

[1]) A. Schollmeyer: Sumerisch-babylonische Hymnen und Gebete an Šamaš, Paderborn 1912, S. 8—9, S. 24 ff.



fremdartig geklungen haben, oder ein qualitativ neuer Name zeitweilig als neuer selbständiger Gott betrachtet worden sein, so waren die mit diesen Gottesnamen verbundenen Kulte und Mythen so gleichmässig identisch oder doch innig verwandt, dass der König, der Herr oder der Sonnengott sicher gewöhnlich als die gleiche göttliche Person gefühlt wurden.

Anders war es bei der Vatergestalt. Die aus der nationalen Spaltung hervorgegangenen Teilgötter wurden von den alten Semiten als völlig verschiedene göttliche Wesen aufgefasst, hauptsächlich weil die Naturgrundlage hier schon früh vergessen wurde. Der solare Charakter des göttlichen Sohnes ist noch um die Zeit Christi nicht ganz verschwunden, weshalb auch im Christusbilde des Neuen Testaments viele solare Züge erhalten sind, aber schon ein Jahrtausend vorher fängt der Vater als Nationalgott an sich vom Monde loszulösen. Es ist deshalb kein Wunder, dass der lunare Ursprung dieser Götter von der modernen Wissenschaft noch nicht im vollen Umfange erkannt ist. Es gibt aber — wie wir im 2. Bd. sehen werden — Belege genug dafür, dass der semitische Volksgott ursprünglich mit dem semitischen Mondgott identisch war. Der Mond spielt für die arabischen Nomaden und Handelskaravanen, die gewöhnlich während der Nacht reisen und am Tage ruhen, dieselbe Rolle wie die Sonne für den nordsemitischen Ackerbauer. So war nach den Inschriften im alten Arabien der Mondgott überall der wichtigste Gott, und stand in der ältesten Zeit auf nordsemitischem Kulturboden im Range vor dem Sonnengott, der später im praktischen Leben der Hauptgott wurde[1]).

[1]) Dass der Mond in der primitiven semitischen Nomadenkultur der Hauptgott war und als solcher erst später in der höheren nordsemitischen Ackerbaukultur vom Sonnengott abgelöst wurde, hat Ignaz Goldziher längst erkannt im Buche: Der Mythos bei den Hebräern



Diese kulturhistorische Aufeinanderfolge von Mond- und Sonnenkult entspricht genau der historischen Entwicklung der beiden göttlichen Personen, wie wir sie in diesen Kapiteln geschildert haben. Wie der Mondgott im primitiven südsemitischen Kulturkreise überall vorherrscht und erst mit dem Übergang zu sesshaftem Ackerbau vom Sonnengott verdrängt wird[1]), so war auch der

---

und seine geschichtliche Entwicklung, Leipzig 1876, besonders im 4. Kap. Nomadismus und Ackerbau, S. 61—106. Später hat Fritz Hommel gezeigt, dass der Nationalgott bei allen südarabischen Völkern in den Inschriften gelegentlich als der Mond *(Šahr-an)* bezeichnet wird und ebenfalls Anzeichen dafür angeführt, dass auch *Jahwe*, der hebräische Volksgott, ursprünglich im Bilde des Mondes verehrt wurde. Siehe Fritz Hommel: Aufsätze und Abhandlungen, II, München 1900, S. 156—159. Der Gestirndienst der alten Araber und die altisraelitische Ueberlieferung, München 1901, Grundriss der Geographie und Geschichte des Alten Orients, 1. Hälfte, München 1904 (in Iwan von Müllers Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft, 3. Bd., 1. Abteil., 1. Hälfte), S. 136—144, S. 184—185. Vgl. Ditlef Nielsen: Die altarabische Mondreligion, München 1904. Die südarabische Göttertrias in »Mélanges Hartwig Derenbourg«. Paris 1909. Der sabäische Gott Ilmukah in »Mitteil. der vorderasiat. Gesellsch.«, 14. Jahrg. 1909, Heft 4. Die äthiopischen Götter, ZDMG. Bd. 66, 1912, S. 589—600.

[1]) Es ist erstaunlich wie klar und treffend Goldziher diesen Vorgang vor fast fünfzig Jahren mit den wenigen Quellen, die damals zu Gebote standen, ausgedrückt hat. Schon in Jahre 1876 schreibt er: »So wie die nomadische Kulturstufe historisch der ackerbauenden nothwendig vorangeht, so geht auch diejenige Stufe des Mythos, auf welcher der nächtliche, dunkle, bewölkte Himmel den Vorrang hat vor dem glänzenden Tageshimmel, derjenige Stufe voran, wo dieser letztere in den Vordergrund gestellt ist.« »Genetisch genommen ... geht der Kultus des Nachthimmels, zu welchem auch der Mondkultus gehört, dem des Tageshimmels und der Sonne voran. Man hat schon vor älterer Zeit beobachtet, dass wo sich Sonnendienst findet, immer auch Mondkultus zu finden ist, gleichsam als Residuum der früheren Religionsstufe, aber nicht umgekehrt ... Dahin ist auch der Mondkultus der alten Araber zu rechnen, der sicher genug bezeugt ist.« »Dies sehen wir denn auch in der babylonisch-assyrischen Religions-

göttliche Vater in der Familienmythologie wie als soziales Oberhaupt in der ältesten semitischen Kulturperiode weitaus der wichtigste Gott und büsst erst diese Stellung ein, als der Sohn in der höheren nordsemitischen Ackerbaukultur auf beiden Gebieten — als Verwandter wie als König — die Führerstellung des Vaters übernimmt. Schon deshalb ist est naheliegend, den Vater mit dem Mondgott zu identifizieren, diese Vermutung kann durch zahlreiche monumentale Belege zur Gewissheit erhoben werden, und dadurch wird erwiesen, dass die verschiedenen semitischen Volksgötter ursprünglich aus Einem Gott hervorgewachsen sind.

Derjenige Gott, den wir als König und Sonnengott kennen gelernt haben, ist in der nordsemitischen Familienmythologie der Sohn des Mondgottes *Sin* und der Muttergöttin *Ištar*, wie der ägyptische Himmelskönig und Sonnengott *Horus-Re* als Sohn des *Osiris* und der Muttergöttin *Hathor-Isis* gedacht wird, wie der kleinasiatische *Attis* der Sohn der *magna mater* ist, den sie wohl mit

geschichte« ... Der Mond *Sin* »ist historisch das ältere und am frühesten hervorragende Kultusobjekt des alten akkadischen Reichs, und je weiter man in der Geschichte vorwärts schreitet, desto überwiegender zeigt sich der Kultus des Mondes ... Im späteren assyrischen Reiche hört dieser vorwiegende Vorrang des Mondes sukzessive auf, er wird durch die Sonne verdrängt, neben welcher der Mond zu einer Gottheit zweiten Ranges herabsinkt ... Und wenn *Šamaš*, die Sonne ... der Sohn des *Sin*, des Mondgottes genannt wird, so deutet dies, wie der gelehrte deutsche Dolmetsch der Keilinschriften bemerkt (E. Schrader: Die Höllenfahrt der Istar, Giessen 1874, S. 45), wohl auf die historisch frühere Verehrung des Mondgottes gegenüber dem des Sonnengottes in Babylonien hin,« loco citato S. 80, S. 88 und S. 90.

dem früh vergessenen Vater gezeugt hat (S. 72 Abb. 2), und wie der persische Sonnengott *Mithra* wohl auch als Sohn des *Ahura-mazda* und der Muttergöttin *Anâhita (Spenta Armaiti)* gedacht wird[1]).

Wir müssen nämlich stets im Auge behalten, dass die beiden männlichen Gestalten der altsemitischen Göttertrias drei verschiedene Funktionen ausüben. Von Haus aus Naturgötter werden sie in der Familienmythologie, die den Ursprung des Menschengeschlechts erklären soll, als Verwandte der Menschen gedacht, während sie als soziales Oberhaupt, d. h. als Ältester und König, rein politische Figuren sind.

Als »Sohn« oder Bruder der Menschen tritt dieser Gott bei den Nordsemiten weit stärker hervor als im südsemitischen Kulturkreise. Der Mythus vom Sterben und von der Auferstehung des jungen Gottes, wo der Vater den Sohn zum Tode hingibt, wo die Mutter um den Verlust des Sohnes trauert, und wo die Menschen sich an den Sohn klammern und hoffen, an der Auferstehung des Bruders teilhaft zu werden, hat eine mächtige Bedeutung für die Religion gehabt. Die zahlreichen theophoren Personennamen, wo der Gott gerade als »Bruder« *(aḫ)* angerufen wird, zeigen zur Genüge, wie fruchtbar dieser Gedanke für das religiöse Leben geworden war.

Um die eigenartigen Namen, Beinamen und Epitheten zu verstehen, die ihm als »Sohn Gottes« beigelegt werden, ist es notwendig, das Weltbild der ältesten Semiten in Kürze zu skitzieren, weil diese Gestalt aus einem Naturmythus entstanden ist. Das ganze hierhergehörige Material kann allerdings erst im 2. Bande vorgeführt werden.

---

[1]) Franz Cumont: Textes et monuments figurés relatifs aux Mystères de Mithra. Tome I. Bruxelles 1899. Première Partie. Chap. V. Les monuments XI § 1. Naissance de Mithra, S. 159—163. Deuxième Partie. Conclusions. Chap. VI S. 333—336.

Die Welt, d. h. Himmel und Erde, wird in der ganz primitiven Kulturstufe als ewig vorausgesetzt, wie sie entstanden ist, erklärt der Mythus nicht. Schöpfungsmythen kommen erst in der höheren nordsemitischen Kulturreligion vor. Dagegen erklärt der Naturmythus, wie alle lebenden Wesen des Himmels und der Erde entstanden sind, sie sind vom grossen Götterpaar Mond und Sonne nicht geschaffen, sondern gezeugt. Zu diesen lebenden Wesen gehören nicht allein Tiere und Menschen, sondern auch die Sterne. Die Sterne sind überall auf der Erde auf einer primitiven Kulturstufe lebendige mythische Personen und Kinder von Mond und Sonne. So auch in der primitiven Mythologie der alten Semiten, was schon aus dem Alten Testament demonstriert werden kann.

Die Sterne *(kokabim)* werden hier im Ausdrucke »Das Heer des Himmels« *(ṣeba ha-samajim)* als eine kollektive Masse bezeichnet, aber sie sind redende und handlende mythische Personen, die auch in die menschliche Geschichte eingreifen[1]. In der Familienmythologie sind sie wie die Menschen die »Söhne Gottes«[2], indem sie mit demselben mythologischen Ausdruck bezeichnet werden, der auch für Menschen verwendet wird. Als solche Kinder Gottes sind sie mit den Menschen wesensverwandt, weshalb sie auch in der Urzeit die Töchter der Menschen heirateten, Gen. $6^{2,4}$, und die Bewohner der Erde mit demselben Namen *(šeba)* wie die Sterne genannt werden, Gen. 2^{1}.

Im Ausdrucke *mal'ake elohim*, »Die Boten Gottes«, in der griechischen Übersetzung des Alten Testaments durch *ἄγγελλοι*, »Engel«, wiedergegeben, haben diese Gestalten

[1]) Hiob 38^{7}: Da mich die Morgensterne mit einander lobeten, und jauchzeten alle Kinder Gottes. Richter 5^{20}: Vom Himmel ward wider sie gestritten; die Sterne in ihren Läuften stritten wider Sisera.

[2]) *Bene elohim* Hiob 1^{6}, 2^{1}, 38^{7}, *bene elim* Psalm 29^{1}, 89^{7}.

sich noch mehr von der Naturgrundlage entfernt und sind zu einem himmlischen Hofstaat Gottes geworden. Es ist aber bekannt, dass die biblische Engelvorstellung aus der altsemitischen Religion übernommen worden ist, im alten Babylonien wurden z. B. die Engelgestalten von den Künstlern in ähnlicher Weise dargestellt wie später im Christentum (Abb. 29)[1]), und es kann nachgewiesen werden, dass diese Gestalten ursprünglich mit den Sternen identisch waren[2]). Wie die obersten Götter bei den Semiten aus Mond und Sonne entstanden sind, so ist das Engelheer aus dem Sternenheer herausgewachsen, und das Alte Testament charakterisiert deshalb richtig die Abgötterei, d. h. die damalige heidnische semitische Religion, als Dienst von Sonne, Mond und Sternen, dem ganzen Heer des Himmels, welche Jahwe »verordnet hat allen Völkern unter dem ganzen Himmel« (Deut.



Abb. 29. Engel.

---

[1]) Friedr. Delitzsch: Babel und Bibel, Leipzig 1902, S. 41—43. Alfred Jeremias: Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients, 3. Aufl. Leipzig 1916, S. 322—323, S. 392—393. Hermann Gunkel: Genesis, 2. Aufl. Göttingen 1902 (Nowacks Handkommentar zum Alten Testament, III. Abteil. 1. Bd.), S. 49—51.

[2]) Sie werden z. B. gelegentlich genau wie die Sterne als das »Heer des Himmels« bezeichnet (1 Kön. 22[19], Psalm. 148[2], Luk. 2[13]) wie in Dan. 3[25. 28] »Engel« »Gottessohn« genannt wird, vgl. H. Gunkel loco citato S. 49. Heinr. Zimmern: Die Keilinschriften und das Alte Testament, 3. Aufl. Berlin 1903, S. 456—458, 624—635.

4.[19], 17[3]), und es wird auch zugegeben, dass die Hebräer ursprünglich dieselbe Gestirnreligion hatten (Jerem. 8[2]).

Für uns Nordländer gibt es zwei grosse Gestirne, Sonne und Mond, und unendlich viele kleine; wir reden von Sonne, Mond und Sternen. Unter den Sternen fällt besonders Venus als Morgen- oder Abendstern auf; dieser Stern ist grösser und heller als die anderen, aber ist doch für das Volk ein Stern unter anderen. Nicht so in den Tropen; hier strahlt dieser Stern mit so starkem Licht, dass er Schatten wirft. Auf dem Meere spielen die Venusstrahlen wie Mondschein. Man soll dort in der Nacht bei dem Licht vom Venusstern allein eine Zeitung lesen und gewöhnliche Schrift niederschreiben können. Am Tage ist er der einzige Stern, der neben Sonne und Mond mit blossem Auge gesehen werden kann. Er bildet nämlich für das Auge nicht einen Punkt wie die anderen Sterne, sondern bereits eine kleine Scheibe; er sieht aus wie ein kleiner Mond. Vega in der Leier (*α* Lyræ) ist der hellste Stern der nördlichen Himmelshälfte, der Glanz des Venussternes ist aber etwa 50 mal heller. Graphisch könnte man also die populäre europäische Auffassung der Gestirne durch zwei Scheiben und viele Punkte darstellen O O · · · · · ·, die tropische dagegen, etwa bis 40^0 n. oder s. Breite durch 3 Scheiben und viele Punkte O O o · · · · · ·

Für unser Bewustsein wäre eine Gestirnreligion mit Sonne und Mond als Hauptgöttern ohne weiteres verständlich, man versteht aber, dass in Arabien und Nachbarländern nicht mit zwei, sondern mit drei Hauptgestirnen gerechnet werden muss. Der grosse hellstrahlende Venusstern tritt hier neben Sonne und Mond.

Deshalb ist dieser Stern bei Homer *κάλλιστος ἐν 'ουρανῷ ἀστήρ* Ilias 22,[318], Ovid besingt ihn als den hell-

sten aller Sterne, und nach Plinius übertrifft seine Grösse die aller anderen Sterne[1]).

Bei den Arabern heisst er *al-nagm al-ṭâḳib* Sur. 86[1] in dem Mehri-Dialekt *kebkîb nuwîr* »der leuchtende Stern«, *Zuhare* »Der Glanzstern« oder *al-nagm* »Der Stern«, bei den Hebräern *kôkab ʿôr* »der Lichtstern« Sir. 50[6], bei den Aramäern *kôkab nugha* »der Glanzstern«, bei den Babyloniern *nigittu gitmaltu suturtu* »das vollkomne riesige Licht« oder *šarrat kakkabê* »Die Königin der Sterne«.

Aus demselben Grund werden Mond, Sonne und Venus als die drei grössten Himmelslichter häufig zusammen genannt, Democrit unterscheidet Morgenstern, Sonne und Mond von den übrigen Gestirnen *(ἀστέρες)*, Plinius nennt Venus »Nebenbuhler zu Sonne und Mond«[2]), und im altsemitischen Himmelsbild sind Mond, Sonne und Venus die drei grossen Gestirne, die drei Regenten des Sternenhimmels. »Die Venus ist also hier kein einfacher Planet, sondern ein grosses Gestirn wie die beiden anderen«[3]). Die Planeten als solche werden nämlich »nur in der systematischen Astronomie der Kulturvölker unterschieden . . . alle übrigen Völker beachten fast ausschlieslich die Venus . . . deren Vorbeigang an Sonne und

---

[1]) Nat. Hist. 2[8]: »Iam magnitudine extra cuncta alia sidera est, claritatis quidem tantæ, ut unius hujus stellæ radiis umbræ reddantur.«

[2]) W. H. Roscher: Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie, 3. Bd., Leipzig 1897—1909. Planeten, Sp. 2519 Anm.

[3]) Hugo Winckler: Himmels- und Weltenbild der Babylonier, 2. Aufl. Leipzig 1903 (Der alte Orient, 3. Jahrg. Heft 2—3), S. 21, vgl. S. 23—27. Siehe auch Alfr. Jeremias: Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients, 2. Aufl. Leipzig 1906, Kap. 1 S. 14, Kap. 2: Die babylonische Religion, S. 79 Trinitarische Auffassung von der Gottheit: »Sonne, Mond und Venus sind die Regenten des Tierkreises.« Handbuch der altorientalischen Geisteskultur, Leipzig 1913, S. 81: »Mond, Sonne und Venus nehmen eine Sonderstellung ein.«

Mond eine der wichtigsten mythologischen Quellen ist.«[1]) Deshalb finden wir im primitiven arabischen Himmelsbild und in der altarabischen Religion nur Mond, Sonne und Venus.

Wie im primitiven Himmelsbild der Venusstern aus der Masse der Sterne heraustritt, so auch in der primitiven Himmelsmythologie. Alle Sterne sind eigentlich die »Söhne Gottes«, die himmlischen Brüder der Menschen, aber er ist der »Sohn Gottes«, der himmlische Bruder *κατ' ἐξοχήν*.

Wie der Venusstern einfach »der Stern« *(al-nagm, kokabta)* heisst, so trägt die göttliche Person, die mit dem Venusstern identisch ist, in der Familienmythologie einfach den Namen »der Sohn Gottes« oder »der Bruder« als *nomen proprium*[2]).

Dass der »Bruder« der in semitischen Personennamen eine so grosse Rolle spielt, eine göttliche Person ist, geht aus dem Inhalt der Namen deutlich hervor. Er ist ein Gott, mit dem göttlichen »König« und »Herr« identisch, aber ursprünglich ein Gestirngott[3]). Als solcher ist er auf nordsemitischem Kulturboden mit *Šamaš* dem Sonnen-

---

[1]) Paul Ehrenreich: »Die allgemeine Mythologie und ihre ethnologischen Grundlagen, Leipzig 1910 (Mythologische Bibliothek, 4. Bd. Heft 1), S. 130.

[2]) Wenn die Sterne »Boten« oder »Engel« *(mal'akim)* Gottes genannt werden, so heisst er einfach »der Bote« oder »der Engel« Gottes. Ein solcher *Mal'ak Jahwe* oder *Mal'ak ha-Elohim* tritt im Alten Testament regelmässig neben Jahwe auf. Vgl. Hermann Gunkel: Genesis, 2. Aufl. Göttingen 1902 (Nowacks Handkommentar zum Alten Testament, III. Abteil. 1. Bd.), S. 164—165. — In ähnlicher Weise führt Gott-Vater in Gegensatz zu anderen Göttern den Namen »Der Gott« oder »Gott« als *nomen proprium*.

[3]) Vgl. z. B. *Aḫi-el* »Mein Bruder ist Gott«, *Aḫi-melek* »Mein Bruder ist König«, *Aḫi-baʿal* »Mein Bruder ist Herr«, *Aḫu-nûru* »Der Bruder ist Licht«, S. 80, S. 93—94, S. 137—138.

gott identisch geworden, der bei den Babyloniern den Namen *Uru-gal (Aḫu-rabû)* »der grosse Bruder« trägt[1]).

Dieser Gottesname ist deswegen von Interesse, weil hier dem göttlichen Bruder ein besonderes Epithet beigelegt wird, das ihn von den anderen »Brüdern« unterscheidet. Wahrscheinlich wird er »der grosse« genannt, weil er als Naturgott mit dem grossen Gestirn der Sonne identifiziert und als erwachsener Mann dargestellt worden ist. Bei den Semiten bedeutet aber »gross« und »klein«, wenn es sich um Personen handelt, zugleich »alt« und »jung«, insbesondere heisst der älteste oder erstgeborene Bruder regelmässig »der grosse Bruder«[2]). So ist »gross« wahrscheinlich hier ein Synonym für »erstgeboren«, die stehende Bezeichnung des nordsemitischen Gottessohnes, die später ausserhalb Palästina auf Jesus übertragen wird (S. 106).

Durch die Schöpfungslehre wird aber eine tiefe Kluft zwischen dem Gottessohn und den Menschen gezogen, denn der göttliche Sohn ist nicht wie die Menschenkinder im Bilde Gottes geschaffen, sondern immer noch im realen physischen Sinne, wie ursprünglich jeder Mensch, von Gott direkt erzeugt. *Bukru (πρωτότοκος)* »erstgeborener« das ständige Epithet des Gottessohnes, wird deshalb bei den Nordsemiten gelegentlich durch *jaḥid (μονογενής)* »einziger«, »eingeborener« ersetzt. Früher war der Gottessohn der »erstgeborene unter vielen Brüdern«, jetzt, wo die »Brüder« nicht mehr wirkliche leibliche Brüder sind,

---

[1]) A. Schollmeyer: Sumerisch-babylonische Hymnen und Gebete an *Šamaš*, Paderborn 1912, S. 12.

[2]) Bei den Babyloniern *aḫu rabû*, bei den Hebräern *aḥ gadol*, vgl. Friedr. Delitzsch: Assyrisches Handwörterbuch, S. 38, S. 609, S. 564—565. Gesenius-Buhl: Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch sub *gadol* und *ḳaṭan*. A. Deissmann: Bibelstudien, Marburg 1895, S. 142 ὁ μικρός.

ist er der einzige wirkliche leibliche Sohn des Gott Vaters, eine Vorstellung, die bekanntlich noch im Christentum erhalten ist[1]).

Nicht allein das Christentum, sondern auch die vorderasiatische *Gnosis* hat diese Mythologie aus der alten nordsemitischen Götterlehre geerbt. Ein »eingeborener Gott« *(θεὸς μονογενής)* spielt bei den Gnostikern und in verschiedenen Mysterienkulten eine grosse Rolle, wechselt aber wie im altsemitischen Heidentum gelegentlich mit »Erstgeborener« *(πρωτόγονος)*. Von christlichem Einfluss kann hier keine Rede sein[2]).

In diesen Zusammenhang gehört vielleicht auch das altbabylonische (sumerische) *Tamûzu* oder *Dumûzi*, bei den Nordsemiten ein alter und weit verbreiteter Name des früh hinsterbenden Gottessohnes, auch im Alten Te-

---

[1]) Damascius: Quæstiones de primis principiis (ed. Jos. Kopp, Frankfurt 1826), Cap. 125 S. 384. »Unter den Barbaren übergehen die Babylonier, wie es scheint, den einen Ursprung des Weltalls mit Stillschweigen. Sie nehmen zwei (Personen) an, *Tawte (Tamte, Tiâmat)* und *Apason (Apsu)*, indem sie den *Apason* zum Mann der *Tawte* machen, diese nennen sie Göttermutter. Von diesen beiden ist ein eingeborener Sohn erzeugt worden« *(ἐξ ὧν μονογενῆ παῖδα γεννηθῆναι)*. Im Alten Testament wird der Gottessohn *jaḥid* »einziger« Sohn genannt, Amos 8 10, Jerem. 6 26, Sacharja 12 10 (darauf anspielend wird derselbe Ausdruck für Isak gebraucht Gen. 22 2. 12. 16), im Neuen Testament *μονογενὴς* »eingeboren« Joh. 1 14. 18, 3 16. 18, 1 Joh. 4 9, vgl. Symbolum Apostolicum: *Credo in Deum, Patrem omnipotentem, Creatorem coeli et terræ, et in Jesum Christum, Filium ejus unicum,* (Symbolum Nicaenum: *Filium Dei unigenitum, et ex Patre natum ante omnia saecula, Deum de Deo, lumen de lumine, Deum verum de Deo vero, genitum non factum consubstantialem Patri per quem omnia facta sunt*).

[2]) G. Wobbermin: Religionsgeschichtliche Studien zur Frage der Beeinflussung des Urchristentums durch das antike Mysterienwesen, Berlin 1896, VI *θεὸς μονογενής*, S. 114—125, vgl. W. Bousset: Hauptprobleme der Gnosis, Göttingen 1907 (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 10. Heft), S. 161 und 171.



stament erwähnt (Ezekiel 8 14). Der Name bezeichnet jedenfalls den Gott als göttlichen »Sohn«, nach Delitzsch ist der Name als »Sohn des Lebens«, »Götterkind« aufzufassen, »proles deorum, quæ semper juvenis manet et semper denuo juvenescit«[1]). P. Jensen und H. Zimmern deuten den Namen als »Echter Sohn« *(aplu kênu)*[2]), also wohl echter physischer Sohn im Gegensatz zu den anderen Gottessöhnen, die nur im übertragenen geistigen Sinne Kinder Gottes sind, denn der Name wurde von den Semiten, wie es scheint, als »einziger Sohn« aufgefasst[3]).

Die Götterfamilie wird auf diese Weise von der menschlichen Familie abgegrenzt, alle drei göttlichen Personen, Vater, Sohn und Mutter, haben vor der Schöpfung existiert und waren alle bei der Schöpfung tätig, sie stehen in einer andern Ebene als die Menschen, indem sie nicht mehr mit den Menschenkindern durch das Band des Blutes verbunden sind.

Besonders für die zweite Person der göttlichen Dreiheit bedeutet diese neue Götterlehre einen grossen Fortschritt. Als eingeborener Sohn wird er jetzt dem Vater ebenbürtig gleichgestellt, was in der babylonischen Theologie ebenso deutlich wie in der christlichen Theologie des 4. Evangeliums ausgedrückt wird. Vom babylonischen

---

[1]) Siehe Artikel »Tammuz« von Baudissin in Herzog-Haupt's Realencyclopædie für protestantische Theologie und Kirche, Bd. 19, S. 338.

[2]) P. Jensen: Assyrisch-babylonische Mythen und Epen, Berlin 1900 (Keilinschriftl. Bibliothek, Bd. VI, 1. Teil), S. 560. Heinr. Zimmern: Die Keilinschriften und das Alte Testament, 3. Aufl., Berlin 1903, S. 397 Tammuz.

[3]) A. H. Sayce: Lectures on the Origin and Growth of Religion as illustrated by the Religion of the Ancient Babylonians, 6. edition, London 1909 (Hibbert Lectures, 1887), Lecture IV, Tammmuz and Istar, S. 232—235.

Gottessohn heisst es z. B. in einem religiösen Text, wo ein Zwiegespräch zwischen Vater und Sohn geführt wird:

»Ea antwortet seinem Sohne Marduk:
Mein Sohn! Was wüsstest du nicht,
was könnte ich dir noch mehr sagen?
. . . .
Was ich weiss, das weisst auch du.«[1])

Er bekommt das Wesen und den Namen seines Vaters:

»Fürwahr, er soll wie ich Ea heissen!
Zusammen soll er alle meine Gebote überbringen
und alle meine Befehle soll er übermitteln!«[2])

Der göttliche Sohn ist aber nicht allein der einzige physische leibliche Sohn des Vaters, sondern spielt auch bei der Schöpfung die Hauptrolle.

Auch hier stimmt die semitische Götterlehre in bemerkenswerter Weise mit der ägyptischen, kleinasiatischen und persischen Mythologie überein. Diese Religionen haben dieselbe Götterdreiheit, Vater, Sohn, Mutter, wie die semitische, und von Haus aus ist der Vater überall der Hauptgott. Im Laufe der Zeit drängt sich aber in allen diesen Religionen der »Sohn« auf Kosten des Vaters hervor und wird auf allen Punkten allmählich der oberste und wichtigste Gott. In Ägypten wurde der Sohn, *Horus*, *Amon-Re*, »mit den vielen Namen ohne Zahl« im »neuen Reich« (1580—1320) der eigentliche Hauptgott,

---

[1]) Alfr. Jeremias: Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients, 2. Aufl. Leipzig 1906. Kap. 2 S. 97—98. Handbuch der altorientalischen Geisteskultur, Leipzig 1913, Kap. 12, S. 239—240. Heinr. Zimmern: Vater, Sohn und Fürsprecher in der babylonischen Gottesvorstellung. Leipzig 1896. Die Keilinschriften und das Alte Testament, 3. Aufl., Berlin 1903, S. 372, 378.

[2]) Joh. Hehn: Die biblische und die babylonische Gottesidee, Leipzig 1913, S. 53 ff.

weshalb auch Amenophis IV, der den Monotheismus einführen wollte, ihn als Naturgott (*Aten* »Sonnenscheibe«) zum einzigen Gott machte, in Kleinasien ist um die Zeit Christi der Vater fast ganz verschwunden, und dasselbe ist mit der persischen Mithra-Religion der Fall, indem der junge *Mithra* zu dieser Zeit den alten *Ahura-mazda* ganz in Schatten gestellt hat[1]).

Nun haben wir schon gesehen, dass der Gottessohn bei den Semiten als König und absoluter »Herr«, *Baʿal*, an Macht und Würde den altsemitischen »Vater« und Ältesten ganz überflügelt, eine Entwickelung, die im überwuchernden Königskultus der ägyptischen Religionsgeschichte eine nahestehende Parallele hat, und dieselbe Machtverschiebung findet auch auf dem Gebiete der eigentlichen Mythologie statt. Die Sonderstellung des Gottessohnes als einziger leiblicher Sohn hebt ihn über die grosse Masse der vielen Brüder hinaus, die zunehmende Würde bekommt eine mythologische Unterlage, und bei der Schöpfung tritt er allmählich an die Stelle des Vaters als der eigentliche Weltschöpfer.

Wie der göttliche Sohn in Persien *(Mithra, Tištrya)* und Ägypten *(Amon-Re)* die grosse Schlange oder den Drachen erlegt und nachher die Welt aufbaut, so erzählen die babylonischen Schöpfungsmythen, besonders das Siebentafel-Epos *Enuma-eliš*, wie der semitische Gottessohn *(Marduk)* den grossen Weltdrachen tötet, Himmel, Erde, Menschen und Tiere schafft und nachher 50 verschiedene

---

[1]) Theodor Kluge: Der Mithrakult, seine Anfänge, Entwicklungsgeschichte und seine Denkmäler, Leipzig 1911 (Der alte Orient, 12. Jahrg., Heft 3), S. 17: »Mithra selbst wird im Laufe der Zeit immer mehr der religiöse Mittelpunkt der Religion. Alle Taten, alle Legenden, die in der Frühzeit auch von andern vollbracht worden sind, werden auf ihn übertragen.« »Mithra ist Vermittler (wie Christus) zwischen dem unsehbaren und unsichtbaren Gott und dem Menschengeschlecht.«

Ehrennamen erhält, die ihn als *deum summum* charakterisieren. Zahlreiche bildliche Darstellungen auf babylonischen Denkmälern veranschaulichen diesen Drachen- oder Schlangenkampf, ein mythologisches Motiv, das bekanntlich auch im Judentum und Christentum wiederkehrt (Abb. 30).

In den älteren Phasen der vorderasiatischen Reli-



Abb. 30. Kampf mit dem Drachen. Relief aus Nimrud-Kelach.

gionen, wo der Vater noch als Hauptgott erscheint, im babylonischen Kultus des Gottes *Sin*, im Judentum und in der persischen Avesta-Religion ist der Gott-Vater der Schöpfer und der Bekämpfer des Weltdrachen, in der Marduk-Religion, wie in der persischen Mithra-Religion und im Christentum übernimmt der Sohn diese Rolle. Auch wo die Drachen- oder Schlangenmythologie überwunden ist, tritt der Sohn als Weltschöpfer an die Stelle des Vaters. Im Alten Testament ist Gott-Vater der Schöpfer,

aber im Neuen Testament ist die Welt durch den Sohn geschaffen, (Joh. 1³, Kol. 1¹⁶, Hebr. 1²).

Die letzte Stufe im »Avancement« des Sohnes besteht darin, dass der göttliche Sohn auch in der Familienmythologie völlig an die Stelle des Vaters tritt. Wie er als soziale Autorität (König), als Naturgott und als Schöpfer die Rolle des Vaters übernimmt, so wird er schlieslich an einigen Orten selbst als Vater und Gemahl der Muttergöttin gedacht. Der babylonische Gottessohn *Bel-Šamaš-Marduk* ist der Schöpfer, als solcher wird er in übertragenem Sinne als »Vater« angerufen[1]) und wird wie *Horus* nicht allein als Sohn, sondern auch als Gemahl der Muttergöttin aufgefasst. Im Tammuz-Adonis Mythus erscheint er ebenfalls als Buhle der Muttergöttin *Ištar*, ohne dass jedoch die ältere Auffassung, wonach er der Sohn der Muttergöttin ist — wie gewöhnlich in der Religionsgeschichte — aufgegeben ist. Wie die beiden Auffassungen des Gottes als Sohn und Gatte in demselben Mythus unvermittelt neben einander laufen, so wird er auch hier, wie vielfach sonst in der nordsemitischen Mythologie, zugleich als »klein« und »gross« als Kind und Erwachsener gedacht[2]).

In den späteren Phasen der kleinasiatischen und phönizischen Religion ist die ursprüngliche Vatergestalt jedenfalls im praktischen Kultus scheinbar ganz vergessen. Bei den Karthagern finden wir z. B. in mehr als 2000

---

[1]) Vgl. Personennamen wie z. B. *Šamaš-bani* »Šamaš ist Schöpfer«, *Šamaš-abuni* »Šamaš ist unser Vater«, *Bel-abu* »Bel ist Vater«, *Bel-bani* »Bel ist Schöpfer«, *Marduk-abi* »Marduk ist mein Vater«.

[2]) W. Baudissin: Adonis und Esmun, Leipzig 1911, S. 178—179, S. 364—367. »Allem Anschein nach sind hier zwei verschiedene Auffassungsweisen des Tammuz mit einander kombiniert, eine, die ihn als Kind, und eine andere, die ihn als Erwachsenen denkt« (S. 366). Mit Recht hält Baudissin die erste für die ältere.



Weihinschriften nur die Muttergöttin *Tnt* und den »Herrn« *Baʿal-Ḥamman* als *paredros*. Wie das Verhältnis zwischen diesen beiden gedacht wurde, ist nicht ganz klar, aber der »Herr«, der doch ursprünglich als Sohn aufgefasst wurde, ist hier, wie vielfach bei den Babyloniern, völlig im Bilde des Vaters aufgefasst, er ist sitzend als älterer Mann dargestellt und trägt auch Hörner, damit stimmt, dass die Griechen gewöhnlich den semitischen Gott *Baʿal (Bel)* dem Zeus gleichsetzen.

Dieser Prozess, der den ursprünglichen Vater ganz zu eliminieren droht, indem die beiden Personen in der Gestalt des Sohnes mehr und mehr zusammenfliessen, wird aber neutralisiert von einem sehr wichtigen Mythus, der dem Sohn dem Vater gegenüber eine selbständige Individualität verleiht und ihm ein besonderes Schicksal gibt, das ihn vom Vater deutlich unterscheidet. Es ist dies der Mythus vom sterbenden und wieder auferstehenden Gottessohne.

Der Vater und die Mutter altern nicht und sterben nicht. Sie stehen ausserhalb des Einflusses der Zeit und sind ewige anfangslose Wesen[1]). Der Vater, der sich selbst erzeugt oder erschaffen hat[2]), wird stets als alter

[1]) In der Priesterspekulation der babylonischen Theologie wird allerdings die Muttergöttin *(Ištar)* in künstlicher Weise, um den Ursprung des Daseins auf Einen Gott zurückzuführen, als Tochter des Vaters *(Sin)* erklärt, die volkstümliche gemeinsemitische Auffassung, wonach sie seine Gemahlin ist, findet sich aber auch in der babylonischen Literatur. *Ištar* wird auch nie wie der Sohn als Kind dargestellt.

[2]) Vgl. die Mondhymne (»Handerhebung vor Sin«) von Ur IV R. 9 Zeile 23 *ša ina ramanišu ibbanu* »der sich selbst erzeugt hat«. Die

Mann gedacht und dargestelt, die Muttergöttin wird ursprünglich bei den Südsemiten *(Šams, Al-Lat)* als Gemahlin des »Alten«, wie es scheint, als betagte Frau, später bei den Nordsemiten *(Ištar, ʿAštart)* wohl weil Gemahlin des jungen Gottes als junge Frau gedacht.

Der himmlische Sohn dagegen, der überhaupt durch die Inkarnationsmythologie stark vermenschlicht wird, hat eine durchaus menschliche Entwicklung. Er wird wie ein Mensch geboren[1]), wird auf nordsemitischem Kulturboden häufig als ganz kleines Kind auf dem Arm oder dem Schosse der Muttergöttin dargestellt (Siehe Abb. 4 S. 105)[2]), ähnlich wie der Gottessohn bei den Ägyptern[3]) oder Madonna mit dem Christuskinde bei den Katholiken. Er wächst heran, durch seine Mutter beschützt, wird als grosser Knabe oder junger Mann dargestellt (Abb. 28 S.

Hymne ist mehrmals übersetzt worden, so z. B. von Fr. Hommel: Der Gestirndienst der alten Araber, München 1901, S. 23—26, von H. Zimmern: Die Keilinschriften und das Alte Testament, 3. Aufl., 1903, S. 608—609. Babylonische Hymnen und Gebete, 1915 (Der alte Orient, Jahrg. 7 Heft 3), S. 11—12, von M. Jastrow: Die Religion Babyloniens und Assyriens, 1. Bd., 1905, S. 436—438, von Et. Combe: Histoire du culte de Sin, Paris 1908, S. 98—101, von A. Jeremias: Handbuch der altorientalischen Geisteskultur, Leipzig 1913, S. 243—245.

Ähnlich heisst es in einer Hymne an *Aššur*, den »Bewohner des glänzenden Sternenhimmels«, »der sich selbst erschuf«, M. Jastrow: loco citato, S. 523—524. Joh. Hehn: Die biblische und die babylonische Gottesidee, Leipzig 1913, S. 93—94.

[1]) Der hebräische Personenname *Aḫ(i)-jelud* »(M)ein Bruder ist geboren«, bezieht sich wahrscheinlich auf die Geburt des Gottessohnes.

[2]) Andere Abbildungen finden sich bei A. Jeremias: Handbuch der altorientalischen Geisteskultur, Leipzig 1913, S. 254, vgl. die Beschreibung dieser Bilder bei H. Zimmern: Die Keilinschriften und das Alte Testament, 3. Aufl., Leipzig 1903, S. 249.

[3]) »Kein Bild ist dem ägyptischen Volke lieber gewesen, als das dieser Gottesmutter, die ihren Säugling auf dem Schosse hält.« A. Erman: Die ägyptische Religion, 2. Aufl., Berlin 1909, S. 41.

251), aber stirbt dann plötzlich im blühenden Jugendalter. Seines Todes wird alljährlich mit Trauerklagen gedacht, nachher wird aber seine Auferstehung mit einem grossen Fest gefeiert.

Dieser tragische Tod des Gottessohnes ist das grosse mythologische Drama, das die Gemüter auf das stärkste erregt. Die semitische Mythologie hat im Vergleich mit der Mythologie anderer Völker des Altertums einen sehr primitiven schematischen und farblosen Charakter. Wir treffen hier nicht allein wenige Göttergestalten, sondern es wird auch wenig von diesen Gestalten erzählt. Die ganze Mythologie ist, wie es scheint, aus dem Versuch entstanden, den Ursprung des Daseins zu erklären. Dies führt dazu, einen Urvater und eine Urmutter anzunehmen, zu welchen sich als der dritte im Bunde eins von den vielen Kindern, die Himmel und Erde bevölkern, nämlich der »erstgeborene« Sohn, als ein drittes göttliches Wesen anschliesst. Dieser Sohn spielt als eine Art Mittelwesen zwischen Göttern und Menschen von Anfang an eine ganz eigentümliche Rolle, aber hat zugleich im primitiven südsemitischen Kulturkreis keine weitere Bedeutung. Bei den Nordsemiten dringt er stark in den Vordergrund, und es hat sich hier eine eigentümliche Sohnmythologie entwickelt, die im traurigen Schicksal, im Leiden und Sterben und in der Auferstehung des Gottessohnes gipfelt, etwa wie in der ägyptischen Mythologie der Tod und die Auferstehung des göttlichen Vaters, des Osiris, der Kern der ganzen Mythologie ist.

Von allen Seiten wird von der grossen Trauer berichtet, die beim Tod des Gottessohnes herrschte, der in Babylonien gewöhnlich den Namen *Tammuz* oder *Marduk*, in Syrien und Kleinasien *Attis*, und in Kanaan und Griechenland *Adon (Adonis)* führte.

Schon im alten babylonischen Gilgameš-Epos Taf. VI,

46—47, wird von dieser Trauer berichtet[1]). »Jahr für Jahr hast du *(Ištar)* ihm *(Tàmmuz)* Weinen bestimmt«, und solche Trauerklagen sind in vielen babylonischen Tammuzhymnen erhalten. In der vorexilischen Zeit wird öfters im Alten Testament von der grossen Trauer um den »erstgeborenen« *(bekôr)* oder »eingeborenen« *(jaḥîd)* Sohn gesprochen[2]), und noch Ezekiel (8^{14}) redet von den Weibern, die vor dem Tempel zu Jerusalem den Tammuz beweinen. Lucian erzählt vom grossen Trauerfest für *Adon* in Byblos, die Totenklage um den verstorbenen Sohn, »die nicht auf das Heiligtum beschränkt war, sondern alle Strassen erfüllte . . . wurde zu einem der am tiefsten eingewurzelten Bräuche der volkstümlichen Religion.« Noch im Mittelalter um 987 n. Chr. feierten die Ṣabier, eine heidnische Sekte in Harran und Umgebung im Monat Tammuz das Fest der weinenden Frauen, und der arabische Historiker Ibn al Aṯir erwähnt auch eine solche Totenklage. *Umm ʿUnḳûd* »die Mutter der Trauben«, hatte ihren Sohn verloren und jeder klagte darum: »O Umm ʿUnḳûd verzeihe uns! ʿUnḳûd ist tot, wir wussten es nicht.«[3])

Umgekehrt wurde die Auferstehung des Gottes mit

---

[1]) P. Jensen: Assyrisch-Babylonische Mythen und Epen, Berlin 1900 (Keilinschr. Bibliothek, Bd. VI, 1. Teil), S. 168—169.

[2]) Amos 8^{10}, Jerem. 6^{26}, Sachar. 12^{10}.

[3]) Robertson Smith: Die Religion der Semiten, Kap. 11, S. 316—317 und S. 318—319: Der alljährliche Tod des Gottes. I. G. Frazer: The golden Bough, 3. edit., Part. III, The dying God, Chapt. 1, S. 1—8, Chapt. 8 passim, Part IV Adonis, Attis, Osiris, London 1907. 1. Book Adonis, Chap. 9, S. 183—193. M. Brückner: Der sterbende und auferstehende Gottheiland in den orientalischen Religionen, Tübingen 1908 (Religionsgesch. Volksbücher, 1. Reihe, 16. Heft), S. 7—34. Charles Vellay: Le culte et les fêtes d'Adonis-Thammouz dans l'Orient antique, Thèse, Paris 1904. Wilh. Schenke: Guder som dør, in der Zeitschr. »Samtiden«, 23. Jahrg., Kristiania 1912, S. 56—63.

grossen Freudenfesten begangen. Bei *Adonis-Tammuz* stand — wie es scheint — die Trauerfeier im Mittelpunkte des Festes, aber im Mardukkult wurde das Hauptgewicht auf die Auferstehung gelegt, die im Frühling mit glänzenden Freudenfesten gefeiert wurde. In der Mithrareligion wird das Sterben des Gottes fast garnicht betont, nur seine Himmelfahrt und seine unbesiegbare (aniketos) Sonnennatur tritt hier hervor. Überhaupt wird in den verschiedenen Mythen und Kulten entweder das Leiden und Sterben oder die siegreiche Auferstehung am stärksten betont[1]).



Abb. 31. Der Tod des Tammuz-Adonis. Nach A. Jeremias: Handbuch der altorientalischen Geisteskultur, S. 270 Abb. 169 (nicht antik)[2]).

Es unterliegt keinem Zweifel, dass man dabei den Gott als eine wirkliche lebendige mythische Person dachte (Abb. 31), ebenso sicher ist aber, dass der Mythus vom Sterben und Auferstehen des jungen Gottes einen Naturvorgang darstellt, und dass der göttliche Sohn gerade in diesem Mythus ein Naturgott ist. *Adonis-Tammuz* wird von den alten Semiten, wie von den Gelehrten des Altertums und der neuesten Zeit zu-

[1]) Bemerkenswert ist, dass in der ägyptischen Götterlehre, weil hier die Naturmythologie anders ist, nicht wie bei den Semiten der Sohn, sondern der Vater *(Osiris)* stirbt und als Auferstehungsgott und Vorbild der Gläubigen wieder zum neuen, ewigen Leben aufsteht.

[2]) Die semitischen Felsskulpturen, die den Tod des Adonis und die Klage der Muttergöttin darstellen, sind leider schlecht erhalten und liegen nur in undeutlichen Reproduktionen vor. Siehe Wolf Wilh. Baudissin: Adonis und Esmun, Leipzig 1911, Taf. I—III, und die Abbildungen bei A. Jeremias, loco citato S. 269—271, Abb. 167—171.

gleich als Sonnengott und als Vegetationsgott aufgefasst. Die Feste, die seinen Tod und seine Auferstehung feiern, enthalten nämlich viele unzweifelhaft solare Elemente, andererseits wird er mit einer hinwelkenden Pflanze verglichen, die in die Unterwelt hinabsinkt, und wird mit der reifen Frucht oder dem Getreide identifiziert, die mit dem alljährlichen Wechsel des Naturlebens im Sommer sterben, um wieder zu neuem Leben erweckt zu werden. »Im Frühjahr entfaltete er sein mächtiges Leben; aber im Herbst, wenn die Früchte geerntet waren, schien er tot; dann ass man von seinem gebrochenen Leibe im Brot und trank von seinem vergossenen Blute im Wein.« [1]).

Ein neues Weltbild in den alten hergebrachten mythischen Formen, Vater-Mutter-Sohn, »nature's divine triad«, wie John Garstang sie nennt[2]), ist die Ursache dazu, dass der göttliche Sohn als Naturgott Gestalt wechselt und mit der Vegetation der Erde identifiziert wird.

Im ganz primitiven Weltbilde werden Himmel und Erde nicht mythisch personifiziert, sie sind nur Schauplätze mythischer Vorgänge. Auf einer höheren Kulturstufe wird der Himmel als Vater, die Erde als Mutter und die aus der Erde hervorspriessende Vegetation als der göttliche Sohn aufgefasst, den sie, durch den Regen befruchtet, mit dem himmlischen Vater erzeugt. Diese Vorstellung ist aber keine primitive, sie ist nur bei Kulturvölkern belegt[3]). Dementsprechend finden wir sie auch

[1]) M. Brückner: Der sterbende und auferstehende Gottheiland in den orientalischen Religionen und ihr Verhältnis zum Christentum (Religionsgeschichtliche Volksbücher 1. Reihe, 16. Heft), Tübingen 1908, S. 11.

[2]) John Garstang: The Land of the Hittites, London 1910, S. 238, S. 360.

[3]) Paul Ehrenreich: Die allgemeine Mythologie und ihre ethnologischen Grundlagen, Leipzig 1910 (Mythologische Bibliothek, 4. Bd.), S. 158—159: »Die Vorstellung einer Mutter Erde ist keine durch die

nicht in der primitiven südsemitischen Nomadenkultur, wohl aber in der höheren nordsemitischen Ackerbaukultur, wo sie freilich sehr alt ist. In den Mythen, wo der göttliche Sohn eine Personifikation des Pflanzenlebens darstellt, ist hier die Muttergöttin *(Ištar, ʿAštart)* unverkennbar die Mutter Erde *(Kybele, Demeter)*, die um ihren dahingeschwundenen Sohn trauert. Der Vater, der allerdings hier stark in den Hintergrund tritt, ist dabei der Himmelsgott.

Dieser Mythus hat natürlich nicht die drei göttlichen Personen geschaffen. Sie haben lange vorher existiert, aber nehmen mit der fortschreitenden Kultur stets neue Formen an. Eine Personifikation der Pflanzen als Eine göttliche Gestalt ist zu abstrakt und kollektivistisch, als dass sie ursprünglich sein kann, und die Namen dieser göttlichen Person zeigen auch, dass sie ursprünglich etwas ganz anderes gewesen ist und mit demjenigen Gott identisch war, den wir als »Herr« und Sonnengott kennen gelernt haben. Wie die Namen der Muttergöttin sie nicht als Erde, sondern als Venusstern bezeichnen, so finden wir selten Namen, die den Sohn als Vegetationsgott charakterisieren[1]). Bei den Babyloniern heisst er *Tamuz* »Gött-

Naturanschauung unmittelbar gegebene, setzt vielmehr schon einen hohen Grad von Abstraktion voraus, findet sich daher vorwiegend bei geistig vorgeschrittenen Völkern, zumal solchen, deren Sprachcharakter metaphorische Bilderrede besonders begünstigt.« — »Von einer unmittelbaren Apperzeption als Persönlichkeit kann hierbei natürlich keine Rede sein. Es spielt ein spekulatives Moment oder ein Gefühlszustand mit, für den die Metapher die einzig mögliche Ausdrucksform darstellt. Aus ihr entwickelt sich dann assoziativ die Übertragung des Vaterbegriffs auf den Himmel, da die Mutter eines männlichen Komplements bedarf.«

[1]) Vgl. H. Zimmern: Der babylonische Gott Tamuz (Abhandl. der sächs. Gesellschaft der Wissensch. phil.-hist. Klasse, 27. Bd., 1909), S. 703—709. Namen und Beinamen des Tamuz. Von den 28 Namen, die hier dem Gott beigelegt werden, beziehen sich nur 3 oder 4 auf die irdische Vegetation.

licher (echter) Sohn«, *Damu* »Kind«, *Šeš* »Bruder«, »himmlischer Genosse« oder *Bel* »Herr«, bei den Phöniziern und Griechen ist der letztere Name als *Adon (Adonis)* der übliche geworden.

Der Auferstehungsglaube, der mit dem zunehmenden Universalismus und Individualismus in diesem Kulturkreise emporkommt und allmählich die allesbeherrschende Idee der Religion wurde[1]), wird durch den Tod und die Auferstehung des göttlichen Sohnes mächtig gestärkt. Die Auferstehungshoffnung wird mit Vorliebe darauf gestützt, dass die Menschen als Kinder Gottes mit ihm physisch verwandt waren, und eine Bürgschaft für die Auferstehung ist nun die tatsächliche Auferstehung des Gottessohnes, der nach dem Tode zum neuen Leben geboren wurde als der »Erstgeborene unter vielen Brüdern«[2]). Der göttliche Sohn war von Anfang an als Bruder eine Art Mittelwesen zwischen Gott und Mensch, er ist wie ein Mensch geboren und stirbt wie ein Mensch; wenn er nun nach dem Tode zum neuen Leben aufsteht, so darf der Mensch, der in der Mythologie als Sohn Gottes mit dem göttlichen Bruder auf der gleichen Linie steht, ebenfalls das gleiche Schicksal erwarten[3]).

---

[1]) Vgl. S. 190—192, S. 222—223.

[2]) Röm. 8[29], Kol. 1[18]. Christus ist auferstanden von den Toten »als Erstling unter den hingeschlafenen«, 1. Kor. 15[20].

[3]) A. Dieterich: Eine Mithrasliturgie, 2. Aufl., 1910, S. 173—174. Der Erstling der Neugeborenen ein auferstandener Gott: »So steht denn in fast allen mystischen Kulten des späten Altertums in ganz parallelen Formen im Mittelpunkt des Glaubens ein Gott, der stirbt und aufersteht, der niedergefahren ist zum Totenreich und wieder aufgefahren gen Himmel, ein Führer und Vorbild seiner Gläubigen«, S. 174 »Das Heil der Mysten hängt an der Rettung des Gottes.«

In der Nacht, wo die Trauer um den gestorbenen kleinasiatischen Gottessohn *Attis* ihren Höhepunkt erreicht hatte, wurde plötzlich ein Licht angezündet. Das Grab war geöffnet, der Gott auferstanden, und der Priester sprach mit flüsternder Stimme die Worte:

»Tröstet euch, ihr Frommen, da der Gott gerettet ist,
so wird auch euch aus Nöten Rettung werden.«

Hier ist Rettung aus dem Tode gemeint, denn von *Attis* wird erzählt, dass durch ihn »Rettung aus dem Todesreich uns zuteil geworden ist«[1]). Ein ähnliches Vertrauen kommt in der Mithrareligion zum Vorschein, in der nordsemitischen Religion spielt nicht allein die Geburt, sondern auch der Tod und die Auferstehung des göttlichen Bruders eine grosse Rolle[2]), und der göttliche Sohn ist überhaupt hier wie *Osiris* in Ägypten der Todesüberwinder und Auferstehungsgott, der Heiland, *Sôtêr*, der Erlösung aus Krankheit und Tod gibt[3]). »Wie der

---

[1]) A. Dieterich: loco citato S. 174. H. Hepding: Attis, seine Mythen und seine Kult, Giessen 1903 (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, 1. Bd.), S. 194—198. A. Jeremias: Handbuch der altorientalischen Geisteskultur, Leipzig 1913, S. 271. M. Brückner: Der sterbende und auferstehende Gottheiland in den orientalischen Religionen und ihr Verhältnis zum Christentum, Tübingen 1908, S. 23.

[2]) Vgl. Namen wie *Aḫ-jalûd* »Ein Bruder ist geboren« (Nöldeke: Artikel »Names« in Encyclopædia Biblica, Vol. III, Sp. 3289), *Aḫi-met (Aḫi-miti)* »Mein Bruder ist gestorben«, *Aḫi-ḳam (Aḫi-iḳamu)* »Mein Bruder ist auferstanden«, *Adoni-ḳam* »Mein Herr ist auferstanden«.

[3]) A. Jeremias: Handbuch der altorientalischen Geisteskultur, Kap. 10, S. 205—207: Der Erretter als vermenschlichter Gott, Kap. 12: Tammuz, besonders S. 270—271. Otto Pfleiderer: Das Christusbild des urchristlichen Glaubens in religionsgeschichtlicher Beleuchtung, Berlin 1903, IV. S. 55—90. M. Brückner: loco citato S. 11.

A. Wiedemann: Die Religion der alten Ägypter, Münster in W. 1890, Kap. 9: Die Osirianische Unsterblichkeitslehre, S. 123—139. E. A. Wallis Budge: Egyptian Ideas of the future Life, London 1899. Osiris the God of the Resurrection, S. 41—83.

Ägypter zu der Mumie sagt: »Du bist Osiris«, d. h. »Du wirst weiterleben«, so verband der Babylonier den Lebensgedanken mit der Gestalt des Gottes Tamuz«[1]).

Das Vertrauen, an der Auferstehung des Gottes teilhaft zu werden, kommt zunächst in ganz äusseren, physischen Formen zum Vorschein, indem man bei den alten Ägyptern[2]) und Semiten wie in den späteren Mysterienreligionen durch mechanische, sakramentale Mittel die physische Verwandtschaft und Ähnlichkeit mit dem Gott zu stärken versucht.

Es ist bereits erörtert, wie man in der primitiven semitischen Nomadenkultur in ganz roher materialistischer Weise durch gemeinschaftliches Essen und Trinken die Gotteskindschaft befestigte. Schon hier hatte das Fleisch und Blut des Tieres, dessen Tod später als stellvertretendes Opfer betrachtet wurde, eine magische sakramentale Wirkung, indem das geschlachtete Tier zum Stamme gehörte und im mythischen Sinne als Bruder betrachtet wurde. Infolgedessen hatte hier das Opfermahl, wo heiliger, göttlicher Stoff gegessen wurde, eine besondere magische Kraft[3]). Bei den ackerbautreibenden Nordsemiten, wo das Material des Opfers geändert wird, fällt diese magische Wirkung zunächst weg, aber jetzt, wo Brot und Wein in reeller physischer Weise den Leib und das Blut des gestorbenen Gottessohnes darstellen, wird die magische Wirkung erhöht. Verschiedene, ursprünglich von einander unabhängige mythische Vorstellungen schlingen

---

[1]) Christliebe Jeremias: Die Vergöttlichung der babylonisch-assyrischen Könige, Leipzig 1919 (Der Alte Orient, 10. Jahrg., Heft 3—4), S. 22.

[2]) Vgl. E. A. Wallis Budge: The Liturgy of Funerary Offerings. London 1909 (Books on Egypt and Chaldaea, Vol. 25). A. Erman: Die ägyptische Religion, 2. Aufl., Berlin 1909, S. 111—129.

[3]) Vgl. Kap. 3: Das ursemitische Opfer. S. 41—44.

sich hier in einen Knoten zusammen. Durch den Naturmythus wird der gestorbene göttliche Sohn mit dem gewöhnlichen Opfer des Ackerbauers identifiziert, im Brot und Wein geniesst man, genau wie im Christentum, den Leib und das Blut des göttlichen Sohnes, nimmt in rein physischer Weise seine göttliche unvergängliche Natur in sich auf, und schmilzt so in mythischer Weise mit dem Gott zusammen, damit man wie der Sohn auch nach dem Tod leben kann[1]).

Der norwegische Religionshistoriker Wilhelm Schencke, der in der Erforschung der biblischen Mythologie mit Vorliebe »die grossen Zusammenhänge« betont, weist darauf hin, dass schon bei den alten Ägyptern die Vorstellung, den Gott zu essen, belegt ist[2]), und in den späteren vorderasiatischen Mysterienreligionen, im Mithras- wie im Attisgottesdienst spielt dieses sakramentale Essen eine hervorragende Rolle (Abb. 32), genau — wie schon Dieterich nachgewiesen hat — wie im ältesten ausserjüdischen Christentum, wo Christus von den Gläubigen gegessen und getrunken wird und dadurch in ihnen ist.

»Die Aufnahme des Göttlichen durch das leibliche Essen steht für uns erkennbar als sinnlichstes Bild der Vereinigung mit der Gottheit im Anfang religiöser Erfassung solcher Vereinigung und war doch — wie Dieterich schreibt — gerade wieder in den letzten Jahrhunhunderten des Altertums für die weitesten Kreise wirk-

[1]) G. Anrich: Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christentum, Göttingen 1894, hat gezeigt, dass in den Mysterien wie im ältesten Christentum Unsterblichkeit das eigentliche Heilsgut der heiligen Sakramente war.

[2]) W. Schencke: Da Kristendommen blev skapt. Sider av Urkristendommen i Lys fra Religionshistorien. Kristiania og København 1914, V. Sakramenter, B. Nadver. Mat-offer. Guden spises, S. 203—206, vgl. A. Dieterich: Eine Mithrasliturgie, 2. Aufl., S. 100—101.

sam«. »Dass der Mensch sich mit einem Gotte vereinigen kann, dadurch, dass er ihn oder Stücke von ihm isst, bewährt sich immer wieder als uralter, aus der Tiefe ursprünglichster religiöser Anschauung empordrängender Glaube«. So kann man »auch hier lernen, wie alles religiöse Denken ursprünglich sozusagen ganz sinnlich, körperlich ist«[1]).

Bei dem Tod des jungen Gottes verhält die Muttergöttin sich vorwiegend passiv. Sie trauert um den Ver-



Abb. 32. Eine Mithra-Kommunion.
Nach Cumont: Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra, Tome I, S. 175, vgl. S. 320—322.

lust des Sohnes, nimmt in den babylonischen Tammuzliedern an der allgemeinen Wehklage Teil und wird überhaupt wie auf phönizischen Skulpturen und im christlichen Madonnakult als *mater dolorosa* dargestellt.

Das Leiden und Sterben des göttlichen Sohnes wird, nachdem die Naturgrundlage des Mythus allmählich ver-

---

[1]) A. Dieterich: Eine Mithrasliturgie, 2. Aufl., II 1. Vereinigung mit dem Gotte durch Essen des Gottes, S. 100, Das Essen im Mithraskult S. 102, im Attiskult S. 103, im christlichen Kult S. 106, *ἐν χριστῷ εἶναι* S. 109. Vgl. S. 98, S. 100 und S. 108.

gessen wurde, und die mythische Person in den Vordergrund tritt, unter einen ethischen Gesichtspunkt gerückt. Der Tod ist kein planloser Naturvorgang, sondern ein ethischer radikaler Akt vom Sohne, um die Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch herzustellen und den Mensch von der Gewalt des Todes zu retten. Dass sein Tod als Opfer betrachtet wurde, ist schon mit der Tatsache gegeben, dass sein Leib und Blut in der heiligen Kommunion rein physisch als Opfermaterial verwendet wurden. Durch seinen Tod bekommt der Mensch ewiges Leben, indem zunächst dadurch die magische Speise, der wunderbare göttliche Stoff, hergestellt wird, der dem Menschen ewiges Leben gibt. Dieses Opfer wird dann allerdings auch, wie das blutige Opfer überhaupt, bei den Semiten als stellvertretendes Schuldopfer, *satisfactio vicaria*, betrachtet. Der Sohn nimmt die Strafe auf sich, die der Mensch eigentlich leiden musste. Er trägt als Opferlamm die Sünde der Welt, Joh. 1[29] (Siehe S. 46—51).

In den überlieferten Resten der alten nordsemitischen Mythologie ist die Vatergestalt in diesem Mythus in den Hintergrund gedrängt, aber es gibt doch Anzeichen dafür, dass er die eigentliche Ursache zum Tode des Sohnes ist, und dass er den Sohn als Opfer hingibt. In der phönizischen Mythologie, die Eusebius im ersten Buche *De præparatione evangelica* I C. 10, IV C. 16, aufgenommen hat, opfert *El* oder *Kronos* seinen »einzigen Sohn« als Brandopfer. Man hat schon längst diesen Mythus in Verbindung mit dem berüchtigten kananäischen Kinderopfer gesetzt und mit Abrahams Opferung von seinem »einzigen, geliebten Sohn« Isak, Gen. 22, die als Vorbild des Opfertodes Christi betrachtet wird. Die Tatsachen, die hier in Betracht kommen, sind folgende.

Es ist aus dem Altertum allgemein bekannt, dass die Phönizier zahlreiche Kinderopfer vollzogen. Dieser

Kultus, der die Römer und Griechen mit Entsetzen füllte, war hier so tief eingewurzelt, dass die barbarische Sitte in Karthago lange nach dem Fall der Stadt fortdauerte, obwohl die Römer, wie früher die Perser und Griechen, mit allen Mitteln sie zu beseitigen suchten[1]). Die Kultsitte war ein Bestandteil der phönizischen Religion, weshalb auch der phönizisehe Gott *Melkart* den Beinamen »Kindermörder« führte. Nach 2. Kön. 3^{27} opferte der moabitische König seinen erstgeborenen Sohn *(ben-o ha-bekôr)* als Brandopfer. In der humanen, kinderfreundlichen babylonischen Religion hat dieses barbarische Opfer — wie es scheint — sich niemals eingebürgert, aber viele Stellen im Alten Testament deuten mit Bestimmtheit darauf hin, dass es einst ebenso gewöhnlich bei den Hebräern wie bei den Phöniziern war. Man hat nicht daran glauben wollen, aber die Ausgrabungen haben eine Fülle von Kinderopfern ans Licht gebracht.

So entdeckte Macalister bei dem alten Heiligtum von Gezer, an der Strasse von Jaffa nach Jerusalem, einen merkwürdigen Kinderkirchhof. Die hier begrabenen Kinder waren alle neugeboren, nach anatomischen Untersuchungen, keines älter als eine Woche. Nur zwei Kinder waren von ungefähr sechs Jahren, deren Skelette trugen deutliche Spuren von Feuer, während man an den anderen Leichen keinerlei Art von Verstümmelung finden konnte. Als Särge waren grosse Tonkrüge verwendet. Dieser auffällige Kirchhof ist keine gewöhnliche Beerdigungsstätte. Erstens werden die Leichen sonst nie in solchen Krügen begraben, zweitens finden wir hier fast ausschlieslich neugeborene Kinder, und drittens ist der Ort kein gewöhn-

---

[1]) Das hierhergehörige klassische Material hat schon Friedrich Münter: Religion der Karthager, Kopenhagen 1821, S. 17—27 gesammelt.





Abb. 33. Tonkrüge mit Kinderleichen aus Megiddo.
Nach Schumacher: Tell el-Mutesellim I S. 121.

licher Begräbnisplatz, sondern eine Kultusstätte. Man vermutet deshalb, dass die Kinder hier dem Gotte als Erstgeburtsopfer dargebracht wurden. Ähnliche Krüge mit Kinderleichen hat man auch in Megiddo *(Tell el-Mutesellim)* und Taanak gefunden (Abb. 33 und 34)[1].

[1]) E. Sellin: Der Ertrag der Ausgrabungen im Orient für die Erkenntnis der Entwicklung der Religion Israels, Leipzig 1905. D. Die Ergebnisse der Ausgrabungen in Palästina, S. 30—31. »Kinderopfer müssen vollständig an der Tagesordnung gewesen sein. Ich deckte ein Feld auf, in dem einige zwanzig Kinder (vom neugeborenen bis zum zweijährigen) in grossen Krügen mit Beigaben von Tellern und kleinen Krügen beigesetzt waren. Die Kinder waren höchst wahrscheinlich sämtlich geopfert ... Es dürften meistens Erstgeburten sein, und das Vorkommen von grösseren Kinderopfern sich aus einem zeitweiligen Proteste der Eltern oder dem Zuwarten, bis ein zweites geboren, erklären.« Vgl. Hugues Vincent: Canaan d'après l'exploration récente, Paris 1907 (Études bibliques), Chap. III § 3. Pratiques religieuses, S. 188—204. Hugo Gressmann: Die Ausgrabungen in Palästina und das Alte Testament, Tübingen 1908 (Religionsgeschichtliche Volksbücher, III. Reihe, 10. Heft). S. 37—38. Derselbe: Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testament, 2. Bd., Tübingen 1909, S. 51—53, Abb.

Nun fordert tatsächlich in einem alten Gesetz Jahwe den erstgeborenen Sohn als Opfer[1]), und zahlreiche Stellen im Alten Testament zeigen, wie gewöhnlich dieses Opfer einst bei den Hebräern war. Später wurde aller-

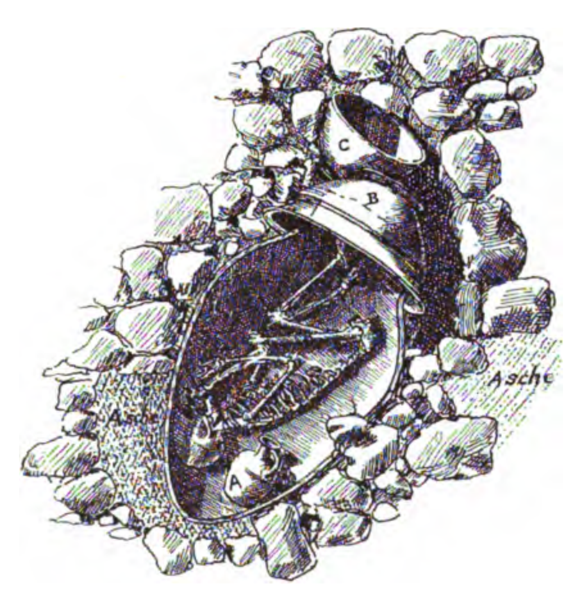


Abb. 34. Kinderleiche aus Megiddo.
Nach Schumacher: Tell el-Mutesellim I S. 25.

dings die barbarische Sitte dahin gemildert, dass ein Lamm als Ersatz für die menschliche Erstgeburt geopfert werden

85—87. Wilh. Schencke: Hvad Jorden gjemte, Kristiania und København 1911. Utgravninger i Palæstina. III. Gudefabrikation og Menneskeofring i det hellige Land, S. 62—64. W. M. Flinders Petrie: Eastern Exploration, Past and Future, London 1918, S. 18.

[1]) Exod. 22 28—29: »Den Erstgeborenen *(bekôr)* deiner Söhne sollst du mir geben. So sollst du auch tun mit deinem Rind und deinem Schaf.« Vgl. Mika 6 7: »Soll ich meinen erstgeborenen Sohn *(bekôr-i)* für meine Übertretung geben, meines Leibes Frucht für die Sünde meiner Seele?«

sollte. In den gesetzlichen Bestimmungen wird aber immer damit gerechnet, dass der erstgeborene Sohn eigentlich Jahwe gehört, und in den Kultsagen, die den neuen Ritus motivieren sollen, wie die Tötung der Erstgeburt bei dem Auszug aus Ägypten, Exodus 11—13, und Abrahams Opferung von seinem Sohn, Gen. 22, tritt derselbe Gedanke deutlich hervor. Es ist somit kein Zweifel verhanden, dass dieser schaurige Kultus einst bei den Phöniziern und Hebräern wirklich geübt wurde.

Beweisen lässt sich natürlich hier nichts. Aber auf jedem Punkt unserer Untersuchung haben wir gesehen, wie innig Kultus und Mythus zusammenhängen, indem der Kultus stets eine mythologische Motivierung hat. Ein solcher Zusammenhang wäre besonders hier zu erwarten, denn ein Opfer wie dieses, das dem innigsten menschlichen Gefühle so stark widerstrebt, bildet sich nicht ohne besondere zwingende religiöse Motive heraus. Der dem Erstgeburtopfer zugrundeliegende Gedanke ist dann vielleicht dieser: Der göttliche Vater opfert selbst seinen erstgeborenen oder einzigen Sohn, ein solches Opfer muss daher dem Gott besonders wohlgefällig sein, und ein menschliches Kind, das wie der göttliche Sohn als Opfer stirbt, darf sicher hoffen, der Auferstehung des Gottessohnes teilhaft zu werden. Bemerkenswert ist jedenfalls, dass der Mythus von Gottes Opferung seines eigenen Sohnes nur in der kananäischen Mythologie vorkommt, gerade bei dem Volke, wo das Opfer des eigenen Kindes so stark belegt ist.

Ein anderer Mythus, der den Sohn noch stärker vermenschlicht und ihn noch weiter vom Vater unterscheidet, ist der Mythus von der Inkarnation oder Fleischwerdung

des Sohnes. Der göttliche Sohn, der wie ein Mensch geboren ist, wie ein Mensch stirbt und zum neuen Leben wieder aufsteht, nimmt eine menschliche Gestalt an und lässt sich auf Erden gebären.

Allgemein bekannt ist der Königskult bei den alten Ägyptern und Semiten. Der König wurde hier als Gott tituliert, als Gott verehrt und als Gott angebetet. Weniger bekannt ist, dass der semitische König nicht als Gott im Allgemeinen, sondern als ein bestimmter, konkreter Gott betrachtet wurde. Die semitische Mythologie kennt überhaupt nicht den Begriff Gott im Allgemeinen, sondern nur verschiedene individuelle Göttergestalten. Es war eine solche konkrete Göttergestalt, die in der Person des Königs verkörpert war, und diese Gestalt war auf ägyptischem wie auf nordsemitischem Kulturboden diejenige göttliche Person, die wir soeben als König, Sonnengott und Gottessohn kennen gelernt haben.

In Ägypten, »dem klassischen Lande der Königsvergötterung«, galt der König als die irdische Verkörperung oder Inkarnation des Sonnengottes. »Da ist der König der irdische Sonnengott, sein Palast ist der Horizont, wenn er sich zeigt, *geht er auf*, stirbt er, so *geht er unter*. Als Diadem trägt er die feuerspeiende Schlange, die der Sonnengott an seiner Stirn führt, und die seine Feinde vernichtet. Und wieder gleicht der König dem Horus, dem Sohne des Osiris, denn wie dieser ist er seinem Vater auf dem Throne gefolgt als der Erste der Lebenden. Daher heisst er dann *Horus*, der Herr des Palastes, und sein Palast selbst heisst die *Einsamkeit*, weil Horus in der Einsamkeit aufgewachsen ist.«[1]) Sein Thron ist

[1]) A. Erman: Die ägyptische Religion, 2. Aufl., Berlin 1909, S. 49, vgl. H. Ranke: Artikel »Aegypten« II Religion. Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 1. Bd. 1909, Sp. 184, J. Lieblein: Gammelægyptisk Religion, 2. Del, Kristiania 1884. 7. Kongedyrkelse, S. 109.

der »Sitz des Horus«, er trägt die Doppelkrone, den Sonnen-Falken und die anderen Embleme des Horus (Abb. 35), hat die Gestalt des Horus, ist mit Horus identisch,



Abb. 35. König Chefren (2800 v. Chr.) als Inkarnation des Sonnengottes.

»Horus og farao er altsaa identiske, dog forsaavidt forskellige som farao er paa jorden, hvad Horus er paa himmelen.« W. Max Müller: Der Anspruch auf göttliche Inkarnation in den Pharaonennamen, Oriental. Literaturzeitung, 12. Jahrg. Nr. 1, Januar 1909, Sp. 1—5, 15. Jahrg. Nr. 7, Juli 1912, Sp. 308—309. Der König beansprucht »göttlicher Abkunft, oder vielmehr direkte Inkarnation der Sonnengottheit zu sein«. Das Wort *ḫapr* d. h. die »Inkarnation« kommt fast in allen Königstiteln vor.

ist kurzum der irdische Gottessohn, der denselben Titel *deus bonus,* der »gute Gott« führt, wie der Gottessohn in südsemitischen Inschriften.

So ist auch der nordsemitische König eine Inkarnation des Sonnengottes. Vom altbabylonischen König Dungi heisst es »(Gott) Dungi ist der Sonnengott«, Bur-Sin, ein anderer altbabylonischer König, nennt sich »der rechtmässige Gott, die Sonne seines Landes«. Hammurabi ist ebenfalls mit dem Sonnengott identisch. *Ḫammurabi-(il) Šamši* »Hammurabi ist mein Sonnengott« lautet ein babylonischer Personenname, in seinem Gesetze geht er wie die Sonne über die Menschen auf, er ist der Sonnengott von Babel, der ausstrahlen lässt Licht über das Land, und als irdischer Vertreter der himmlischen Sonne die Gesetze vom himmlischen Sonnengott empfängt, wie am oberen Teile der Hammurabi-Stele dargestellt ist (Abb. 36). In den Amarnabriefen ist der König stets der Sonnengott, »der aufgeht über die Länder Tag für Tag«. Demnach ist der König eine irdische Verkörperung des himmlischen Gottessohnes, und wenn der babylonische König sich den »geliebten Sohn des Sin« nennt, so ist er nicht der Sohn des göttlichen Vaters in der Weise, wie



Abb. 36. Der babylonische König Hammurabi (c. 2000 v. Chr.) als irdischer Stellvertreter des Sonnengottes.

jeder Mensch sich Sohn Gottes nennen kann, d. h. als Nachkomme, er ist der Gottessohn selbst, weshalb auch die semitischen Könige in ihrer Titulatur das Prädikat des Gottessohnes *bakur* »erstgeborener Sohn« tragen. Er trägt die Namen des himmlischen Gottessohnes *(Šamaš, Marduk, Bel)* und ist mit diesem Gott identisch, ist das Ebenbild, *ṣalam,* dieses Gottes, wie in Ägypten der König mit *Horus* identisch ist. Die verstorbenen Könige werden auch als *Tammuz* angesehen[1]).

Es ist bekannt, dass diese orientalische Königsmythologie später von den römischen Caesaren adoptiert wurde. Der Kaiser wurde als eine Inkarnation des Sonnengottes *(Mithra)* betrachtet, und trägt dessen Titel *invictus* und *aeternus*. Er ist *deus et dominus natus,* hat wie der ägyptische und semitische König vor seiner Geburt auf Erden als Gott im Himmel gelebt und kehrt nach seinem Tode wieder nach dem Himmel zurück[2]).

Wie findet nun diese Inkarnation statt? Wie war es möglich, dass der irdische Vertreter des himmlischen

---

[1]) P. Dhorme: La religion assyro-babylonienne, Paris 1910. Le roi fils du dieu, S. 166—168, Le roi image du dieu, S. 168—169, Le roi dieu S. 169—171. Joh. Hehn: Die biblische und die babylonische Gottesidee, Leipzig 1913, S. 332—336. »Der König ist dort (in Babel und im Orient überhaupt) der lebendige Repräsentant, die Inkarnation der Gottheit« (S. 332—333), er fühlt sich als Sohn der Gottheit« (S. 335). Alfr. Jeremias: Handbuch der altorientalischen Geisteskultur, Leipzig 1913. Das Gottkönigtum, S. 171—178. Christliebe Jeremias: Die Vergöttlichung der babylonisch-assyrischen Könige, Leipzig 1919 (Der alte Orient, 10. Jahrg. Heft 3—4).

[2]) Fr. Cumont: Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra, Tome I, 2. partie, chap. 3: Mithra et le pouvoir impérial S. 279—292. Le soleil et l'empereur sont consubstantiels S. 290. »Ils sont devins, car ils ont en eux certains élements du soleil, dont ils sont en quelque sorte l'incarnation passagère. Descendus des cieux étoilés, ils y remonteront après leur mort pour y vivre éternellement avec les dieux leurs egaux.« (S. 291—292).

Gottessohnes zu gleicher Zeit Mensch und Gott sein konnte? — Die Antwort geben mit aller wünschenswerten Deutlichkeit die ägyptischen Texte. Der König ist nicht in gewöhnlicher Weise geboren, er hat zwar eine menschliche Mutter, aber keinen irdischen Vater. Die irdische Mutter des Gottessohnes wird nämlich vom Gott-Vater direkt befruchtet, und gebiert nachher einen Sohn, der in reeller physischer Weise den obersten Gott als Vater hat, von ihm direkt erzeugt ist. In Ägypten ist die Vatergestalt, gewöhnlich unter dem Namen *Ptah*, »der grosse Gott des Uranfangs, der zuerst existierte als erster Urgott«, »der Vater aller Götter«, der Götter und Menschen gezeugt oder als Schöpfer gebildet hat, der leibliche Vater des Königs. *Ptah* hat dessen Mutter befruchtet, und der Pharao ist in physischer Weise von ihm erzeugt[1]). »Wenn die neue Königin in der Schönheit ihres Hauses sitzt, so naht ihr der höchste Gott, der die Gestalt ihres Gatten angenommen hat. Sie erwacht von dem Wohlgeruch, der ihn umgibt, und lacht den Gott an. Er tritt zu ihr und zeigt sich ihr in seiner göttlichen Gestalt, und sie frohlockt über den Anblick seiner Schönheit. Und nach diesem, wenn dieser Gott alles was er wollte mit ihr getan hat, so verheisst er ihr, dass sie einen Sohn gebären werde, der König sein werde über Ägypten.«[2])

Bei den Ägyptern wie bei den Semiten wird die Entstehung des Menschengeschlechts in zweifacher Weise erklärt. Neben den Schöpfungsmythen finden wir auch die primitive Anschauung, dass der oberste Gott die Menschen in physischer Weise erzeugt hat[3]), und so ist auch hier

---

[1]) Vgl. den ägyptischen Text, mitgeteilt von Lieblein: Gammelægyptisk Religion, 2. Del, 1884, S. 113—120.

[2]) A. Erman: Die ägyptische Religion, 2. Aufl. 1909, S. 49, vgl. S. 66.

[3]) A. Erman: ibidem, S. 33, 36. Beide Mythen, Schöpfung und Zeugung, sind auch bei den Griechen belegt. Siehe S. 216.



jeder Mensch in diesem Sinne als Nachkomme des göttlichen Urvaters ein Kind Gottes, aber die Sohnschaft des Königs ist von ganz anderer Art, als der inkarnierte Gottessohn selbst hat er überhaupt keinen menschlichen Vater.

Nur auf diese Weise lassen sich die vielen mythologischen Ausdrücke verstehen, die überall auf semitischem Boden vom König gebraucht werden, und für welche der Verfasser früher den Namen »Königsmythologie« geprägt hat.

In einer Inschrift aus Südarabien[1]) heisst der König von Ausan *bin wadd*^{m}, »Sohn des Wadd«, d. h. Sohn des minäischen Hauptgottes, der stets als »Vater« erscheint, in einem katabanischen Text *bkr Anbaj*[2]), wahrscheinlich »erstgeborener des Anbaj« (ein katabanischer Name desselben Gottes), und bei den aus Südarabien eingewanderten semitischen Abessiniern kehren ähnliche mythologische Ausdrücke fast in jeder Inschrift wieder. Der südsemitische »Vater«, der als Nationalgott in der Regel bei jedem Volke einen besonderen Namen trägt, heisst hier *Maḥrem*, und immer wieder heisst es im Königstitel »Sohn des Maḥrem«, *za-waladani (ὅς με καὶ εγέννησε)* »der mich erzeugt hat«[3]). Auch in Nordarabien ist diese Vorstellung belegt. *Mar'ulḳais* »der König aller Araber« ist ebenfalls

[1]) Zuerst von M. Lidzbarski richtig gedeutet. Ephemeris für semit. Epigraphik, Bd. 2, 1908, S. 382—384.

[2]) H. Derenbourg: Nouveaux textes Yéménites inedits. Revue d'Assyriologie, Vol. 5 Nr. 3, Paris 1902.

[3]) D. H. Müller: Epigraphische Denkmäler aus Abessinien (Denkschriften d. kais. Akad. der Wissenschaft in Wien, phil.-hist. Classe, Bd. 43). Wien 1894. D. Nielsen: Die äthiopischen Götter, ZDMG 66. Bd. 1912, S. 589—600. Deutsche Aksum-Expedition, herausgegeb. von der Generalverwaltung der kön. Museen zu Berlin, Bd. 4. Sabäische, griechische und altabessinische Inschriften von Enno Littmann, Berlin 1913, angezeigt ZDMG, Bd. 68, 1914, S. 715—718.

ein Sohn dieses Gottes, *du walad-hu* »der ihn gezeugt hat[1]).

Aramäische Königsnamen wie *Ben-Hadad* und *Bar-Rekub* müssen auf die gleiche Anschauung zurückgeführt werden[2]). Derselbe Gedanke tritt hervor in den überlieferten Resten der hebräischen Mythologie. Jahwe ist der Vater des Königs, der König sein Sohn (2. Sam. 7[14]), und dieses Sohnverhältnis muss ursprünglich — wenn es natürlich später in übertragener symbolischer Weise als eine Art Adoption oder ähnlich umgeformt wird — wie bei den anderen semitischen Völkern im wirklichen, realistischen, physischen Sinne gedacht werden. Dafür bürgen Stellen wie z. B. Psalm 45[7], wo der König »Gott« genannt wird, Psalm 89[28], wo vom König der Ausdruck *bekôr* »erstgeborener« gebraucht wird, und Psalm 2[7], wo *Jahwe* zum König sagt: *ben-i atta, ani ha-jom jelidti-ka* »Du bist mein Sohn, ich habe dich heute erzeugt». Wir haben kein Recht — wenn es sich um den ursprünglichen Sinn dieser Ausdrücke handelt — *bekôr*, *ben* und *jalad* hier anders als in den anderen soeben erwähnten semitischen Paralleltexten aufzufassen[3]).

Auch bei den Babyloniern und Assyrern hat der König keinen menschlichen Vater, sondern ist in übernatürlicher Weise vom Gott direkt erzeugt. Die göttliche

---

[1]) J. Halévy: Revue Semitique, Bd. 11, 1903, S. 58—62. M. Lidzbarski: Ephemeris für sem. Epigraphik, Bd. 2, S. 378. D. Nielsen: ZDMG Bd. 68, 1914, S, 715.

[2]) Siehe Robertson Smith: Die Religion der Semiten, S. 31, und I. G. Frazer: Adonis Attis Osiris, 2. Edition (The golden Bongh, Part IV, 3. Edit.) Divinity of Semitic kings, S. 12—26.

[3]) Als der göttliche Sohn wurde der König auch mit dem Gott *Baʿal*, *Adôn* und *Tammuz* identifiziert, Siehe I. G. Frazer: loco citato. Nach Gunkels Übersetzung von Psalm 110[3] ist der hebräische König »auf heiligen Bergen« von Jahwe erzeugt. H. Gunkel: Die Königspsalmen, Preuss. Jahrbüch. Bd. 158. 1914, S. 54.

Geburt des Königs wird mit starken mythologischen Farben ausgemalt, die Muttergöttin gilt hier vielfach für seine Mutter. Ašurbanipal ist z. B. *binutu Ašur u Belit* »ein Erzeugnis Ašurs und der Belit«, er ist schon *ina libbi ummi-šu* »im Leibe seiner Mutter« zum König geformt[1]).

Wir haben schon gesehen, dass der Älteste als menschlicher Repräsentant des göttlichen Vaters betrachtet wird, der König als Vertreter des himmlischen Sohnes ist also im theokratischen Staate, der auf der göttlichen Autorität des Staatsoberhauptes basiert ist, eine natürliche Ausdehnung desselben Grundgedankens. Insofern sind die beiden Auffassungen nahe verwandt, die Wirksamkeit des Stammesoberhauptes ist ebensosehr eine göttliche Funktion wie die Ausübung des Königsamtes. Die Person des Königs wird jedoch stärker mythologisiert. Der Älteste ist nur ein göttliches Organ, er ist das Instrument, durch welches der Gott seinen Willen kundtut, etwa wie der katholische Papst. Gott redet durch ihn, aber er ist und bleibt ein Mensch, der himmlische Gott-Vater und der irdische Vater sind zwei verschiedene Personen. Der König dagegen ist durch seine göttliche Geburt von göttlicher Natur, durch die Inkarnation ist er mit dem himmlischen Sohn identisch, der himmlische und der irdische Gottessohn sind Eine Person, indem der himmlische Gottessohn vom Himmel herabsteigt und in der Person des Königs wohnt. Die Person des Königs ist eine physische Vereinigung einer göttlichen und menschlichen Natur. Eine dogmatische Ausformung dieses Wunders lag dem

---

[1]) Keilinschr. Bibliothek, Bd. 2, Berlin 1890, S. 152—153. Weiteres Material bei H. Zimmern: Die Keilinschriften und das Alte Testament, 3. Aufl., Berlin 1903, S. 379. Paul Dhorme: La religion assyro-babylonienne, Paris 1910, S. 166—168: Le roi fils du dieu. Alfr. Jeremias: Handbuch der altorientalischen Geisteskultur, Leipzig 1913, S. 209—211.

Altertum fern, aber im grossen Gilgameš-Epos, das die wunderbaren Erlebnisse eines sagenhaften altbabylonischen Königs berichtet, heisst es vom König, der übrigens vollständig als Sonnengott geschildert wird, dass zwei Drittel von ihm Gott, nur ein Drittel Mensch war.

Man versteht, dass der König als Sohn Gottes mehr vergöttlicht wurde als der Älteste. Die zweite Person der göttlichen Trias trägt ja viele menschliche Züge und wird überhaupt stark vermenschlicht, er wird wie ein Mensch geboren und stirbt wie ein Mensch, er ist als Mittler zwischen Göttern und Menschen eine Art Halbgott, die Inkarnation ist die letzte Stufe in der Menschwerdung des Gottes. Zwischen dem Menschen und diesem Gotte ist nicht der ungeheure Abstand wie zwischen dem Menschen und Gott-Vater. Von einem Menschen kann man überhaupt leichter annehmen, dass er »Sohn« Gottes ist als Gott selbst.

Der König und der Sonnengott sind also tatsächlich identisch. Der König wird Sonnengott, *Šamaš*, genannt, und der Sonnengott führt den Namen »König« und »Herr«, *Baʿal*. Keiner von diesen beiden mythischen Gestalten hat einen menschlichen Vater, sondern ist im direkten physischen Sinne »Sohn« des göttlichen Vaters. So sind in der mythologischen Terminologie Missverständnisse möglich. Mit dem Namen *Baʿal* »Herr« und *Šamaš* »Sonnengott« konnte man ebensowohl die irdische wie die himmlische Sohngestalt meinen. Daraus erklärt sich wahrscheinlich der mythologische Terminus *Baʿal-Šamem* der »Herr des Himmels«, auf nordsemitischem Kulturboden ein sehr häufiger Gottesname, der in der semitischen Religionswissenschaft oft behandelt worden ist[1]).

[1]) Siehe z. B. Fr. Baethgen: Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte, Berlin 1888, S. 23—24. Robertson Smith: Die Religion der Semiten, Freiburg i. B. 1899, S. 69—73. M. Lidzbarski: Balsamem in Ephemeris für semitische Epigraphik, 1. Bd. 1902, S. 243—

Bisher hat man angenommen, dass der Name einer verhältnismässig späten Zeit angehört und unter persischem und jüdischem Einfluss eine allgemeine abstrakte Bedeutung bekommen hat, aber neulich hat Gressmann in einer ausserordentlich wichtigen Abhandlung in der Festschrift für den Altmeister Wolf Wilhelm Baudissin[1]) dargetan, dass der Name schon im 2. Jahrtausend v. Chr. in Palästina und Phönizien eine grosse Rolle spielte und dass er, wie schon Philo Byblius überliefert, eine Bezeichnung des Sonnengottes war.

»Damit ist aber noch nicht erklärt, warum die Schreiber bisweilen zu *ilu šamaš* (»Sonnengott«) oder An. Im. (das Ideogramm für *Baʿal* »Herr«) ein *ina šamê* (am Himmel) hinzufügen. Es versteht sich doch von selbst, dass sich die Sonne »am Himmel« befindet; wozu also dieser überflüssige Zusatz? Man könnte ägyptischen Einfluss vermuten, da ja *ilu šamaš* den ägyptischen Sonnengott vertritt; im Ägyptischen ist indessen eine solche Redeweise nicht üblich. Merkwürdig nahe berührt sich mit dem Amurritischen das Hethitische, wird dort von einem *ilu šamaš ina šamê* (»Sonnengott im Himmel«) gesprochen, so hier von einem *ilu šamaš šamê* (»Sonnengott des Himmels«)« loco citato S. 206. Gressmann vermutet nun l. c. S. 214—216, dass der Begriff *Baʿal im Himmel* »im Gegensatz zu einem *Baʿal auf Erden* steht; aber dieser Baal auf Erden ist kein Gott im eigentlichen Sinne des Wortes, sondern der als Gott gedachte König. Das mag zunächst überraschend klingen, liegt aber ganz im Bereich

260, ibidem 2. Bd. 1907, S. 122. Joh. Hehn: Die biblische und die babylonische Gottesidee, Leipzig 1913: Der Himmelsherr, S. 117—121.

[1]) Hugo Gressmann: Hadad und Baal nach den Amarnabriefen und nach ägyptischen Texten. Abhandlungen zur semitischen Religionskunde und Sprachwissenschaft, Giessen 1918 (Beihefte zur Zeitschr. für die alttestam. Wissenschaft Nr. 33), S. 191—216).

der damaligen Anschauungsweise. Wenn der König auch niemals Baal auf Erden genannt wird, so ist er es doch. Man erwäge Folgendes: Erstens, wie der König nicht nur mit *Re* (dem ägyptischen Sonnengott) oder dem *ilu šamaš* (dem semitischen Sonnengott) verglichen, sondern auch identifiziert wird, so auch mit Baal; denn *mein Herr, meine Sonne* entspricht *mein Herr, mein Baʿal* . . . Wenn Amurru schon in der Hammurapizeit (ca. 2000 v. Chr.) *Himmelskönig* genannt wird, so wird niemand bezweifeln, dass dies Prädikat im Gegensatz zu dem irdischen König steht. Aus demselben Gegensatz zu dem König als dem irdischen Baal ist der *Himmelsbaal* zu erklären. Als dritte Analogiebildung gehört der hethitische *Himmels-šamaš* hierher, der ebenfalls auf den Gegensatz gegen den König als den irdischen *šamaš* zurückgeführt werden muss; denn wie der König bei den Ägyptern Re, in Tyrus Baal genannt wurde, so hiess er bei den Hethitern Šamaš.«

Diese Vermutung ist sicher richtig. Wie im »Vater unser« der Zusatz »der du bist im Himmel« (Mth. 6[9] *πάτερ ἡμῶν, ὁ ἐν τοῖς ὀυρανοῖς)* gewiss im Gegensatz zu dem irdischen Vater gebildet worden ist, so ist auch »im Himmel« eine nähere Erklärung, die den himmlischen Gottessohn vom irdischen unterscheiden soll. Da der letztere dieselben Namen führt wie der himmlische Gottessohn und auf allen Punkten mit ihm direkt identisch ist, so muss man, um Missverständnissen vorzubeugen, den himmlischen Sohn als »Herr« oder »Sonne« »im Himmel« oder »des Himmels« bezeichnen.

Diese Ausdrücke sind für das Verständnis der altsemitischen Mythologie ausserordentlich wichtig. Sie bestätigen das Resultat der vorhergehenden Untersuchungen, dass der semitische König durch die Inkarnationsmythologie mit dem himmlischen König und Sonnengott vollständig identisch war. Zugleich lehrt die gewöhnliche

Auffassung des Namens *Baʿal šamim*, dass ein mythologischer Terminus nicht durch philologische Erwägungen allein gedeutet werden kann. *Baʿal* kann in diesem Namen nicht »Besitzer« oder »Inhaber« bedeuten, obwohl es sprachliche Parallelen genug für diese Bedeutungsmodifikation gibt, sondern muss wie *Adôn* Herrscher oder »Herr« im absoluten Sinne bedeuten, da der Name der nordsemitische Königstitel ist. *Baʿal šamim* kann man wohl worttreu »Herr des Himmels« übertragen, wie schon Philo Byblius und Augustin tun[1]), aber eine solche Übersetzung gibt nicht in diesem Falle den Sinn des semitischen *status constructus* genau wieder. Die semitischen Parallelnamen zeigen vielmehr, dass mit »Herr des Himmels« hier »Herr im Himmel«, *baʿal ina šamê* gemeint ist, und diese Variante ist, wie Gressmann schon gesehen hat, die älteste historisch belegte Form des Namens, von welcher das spätere *Baʿal šamim* sich entwickelt hat und zum *nomen proprium* erstarrt ist[2]).

Noch interessanter, für unser modernes Empfinden ebenso fremdartig wie für die altorientalische Inkarnationsmythologie charakteristisch, ist der zweite mythologische Ausdruck »Sonne des Himmels« oder »Sonne im Himmel«. Man versteht, dass ein Name wie »Him-

---

[1]) Philo übersetzt *ὀυρανῶν κύριος*, Augustin *dominus coeli*.

[2]) »Der Unterschied ist zwar nur geringfügig, immerhin jedoch nicht zu übersehen und, wie es scheint, von grösserer Bedeutung als die Differenz zwischen einem *Herrn im Himmel* und *Herrn des Himmels*. Während *baʿal-šamim* ein terminus technicus ist, der als solcher nicht geändert werden darf, hat *baʿalu ina šamê* diesen technischen Sinn noch nicht, sondern ist erst im Begriff ein solcher zu werden. Mit anderen Worten: Wir sehen in den Amarnabriefen, wie sich die Idee des *baʿal-šamim* zu bilden beginnt. Daher erklärt es sich auch, dass *ina šamê* bisweilen fehlt, obwohl nicht jeder beliebige Baal gemeint ist; bei einem festgeprägten Ausdruck wäre diese Tatsache nur schwer verständlich«, Gressmann loco citato S. 213.

melskönig«, »Herr des Himmels« oder »Herr im Himmel« sich im Gegensatz zum irdischen König oder Herr herausbildet, denn das irdische Königtum ist ja das primäre, das himmlische Königtum eine sekundäre Übertragung von irdischen Verhältnissen in die Götterwelt. Aber wenn man von der Sonne spricht, so wäre es natürlich, die himmlische Sonne schlechthin als »Sonne« zu bezeichnen, die irdische Sonne als Sonne der Erde oder Sonne auf Erden zu nennen. Der Terminus »Sonne des Himmels« oder »Sonne im Himmel« ist nur in der Weise begreiflich, dass *Šamaš*, »Sonne« oder »Sonnengott«, durch die Inkarnationsmythologie ein so gewöhnlicher und landläufiger Name des irdischen Königs geworden war, dass man »im Himmel« oder »des Himmels« hinzufügen musste, wenn man in der Mythologie nicht den König, sondern das Gestirn bezeichnen wollte. Der Sonnengott, der himmlische *Baʿal*, ist nämlich in der Person des Königs verkörpert, in den von Gressmann S. 201 angeführten Texten heisst es vom König »das ist kein Mensch, der unter uns ist«, »*Baʿal* ist in seinen Gliedern«, »*Baʿal* ist in seinem Leibe«.

Diese Königsmythologie liefert den endgiltigen Beweis dafür, dass wir mit Recht die verschiedenen Götternamen *Baʿal*, *Adon*, *Šamaš*, *Marduk*, *Tammuz* etc. als verschiedene Namen und Variationen Einer mythischen Person aufgefasst haben. Der Verfasser ist sich wohl bewusst, hier mit der gewöhnlichen Betrachtung in Widerspruch zu stehen, aber es handelt sich doch nicht darum, einfach die Götternamen aufzuzählen, sondern die zugrundeliegenden Anschauungen und Mythen zu finden. Nun waren diese Namen oder diese Variationen des Gottes tatsächlich in der Person des Königs vereinigt. Kein Semitist wird wohl bestreiten, dass nach den angeführten Belegen *Baʿal*, *Šamaš* und *Marduk* im König verkörpert

waren, und dass der König durch übernatürliche Geburt mit dem himmlischen erstgeborenen Sohn direkt identisch war. Auch die mit dieser Person verbundenen Mythen wurden alle auf den König übertragen. Sogar ein so unsinniger und charakteristischer Mythus, dass der junge Gott nicht allein Sohn der Muttergöttin, sondern zugleich ihr Gemahl war, eine Lehre, die sich übereinstimmend in der ägyptischen und semitischen Mythologie, sowie im kleinasiatischen Attis-Dienst findet, wird direkt auf den König übertragen. Als *Tammuz* und *Marduk* steht der König nach dem Tode zum neuen Leben im Himmel auf und nimmt dort seinen Platz als Gott wieder ein, als *Tammuz* und *Šamaš* wird er zugleich als Sohn und Gatte der *Ištar* bezeichnet (S. 271). Seine Hochzeit mit der Göttin wurde durch eine feierliche Zeremonie im Tempel begangen[1]). So war der semitische König im Leben und Tod vollständig mit dem Gotte identisch, er hatte auch nach seinem Tode einen besonderen Sitz im Tempel und wurde dort vom Volke angebetet. Ein assyrisches Sprichwort lautet:

»Der Mann ist der Schatten Gottes,
Der Sklave ist der Schatten des Mannes
Aber der König ist gleich Gott.«[2])

[1]) A. Ungnad und H. Gressmann: Das Gilgamesch-Epos (Forsch. zur Rel. u. Literat. des Alt. u. Neuen Testam. 14. Heft), Göttingen 1911, 2, Teil. Erklärung von H. Gressmann; S. 122. Altbabylonische Könige nennen sich »der geliebte Gatte« oder der »ausersehene Gatte« der Muttergöttin: »Die Könige galten demnach einst wirklich als Gatten der Göttin und vollzogen wirklich die Ehe unter irgendwelchen Bräuchen, die an bestimmten Festtagen im Tempel stattfanden.«

[2]) Vgl. Friedr. Delitzsch: Babel und Bibel, Dritter (Schluss-) Vortrag, Stuttgart 1905, S. 37—38, und dazu die Ausführung Anm. 37, S. 59—60. — Vgl. ferner H. Gressmann: Artikel »Kaiserkult« im

Es ist interessant zu beobachten, wie diese Königsmythologie in Übereinstimmung mit der allgemeinen Vergeistigungstendenz der semitischen Religion mit der Zeit sich aus der rohen naturalistischen Anschauung einer primitiven Religionsstufe emanzipiert.

Die Auffassung, dass jeder König kraft seines Amtes der fleischgewordene Gottessohn und Sonnengott ist, ändert sich dahin, dass man die Inkarnation in einem idealisierten König oder Weltherrscher (Messias) erwartet, der hier auf Erden das Reich Gottes verwirklichen soll und so ein neues, goldenes Zeitalder einleiten wird. Das Erscheinen dieses Weltherrschers oder Erlöserkönigs verbindet sich mit einer Lehre von verschiedenen Weltzeitaltern. Wenn das gegenwärtige böse Zeitalter abgeschlossen ist, dann kommt der Messias. So wird regelmässig eine neue Ära oder Jahresberechnung mit dem Erscheinen eines neuen Messias eingeführt[1].

Handbuche: Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd. 3, 1912, S. 884—885. Alfr. Jeremias: Handbuch der altorientalisches Geisteskultur, Leipzig 1913, 8. Kap. I a. Das Gottkönigtum, S. 171—178, und Christliebe Jeremias: Die Vergöttlichung der babylonisch-assyrischen Könige, Leipzig 1919 (Der Alte Orient, 19, Jahrg., Heft 3—4).

[1]) Ein bekanntes Beispiel ist die neue christliche Zeitrechnung nach der Geburt Jesus oder die alexandrinische (seleucidische) Ära nach der Eroberung Vorderasiens durch Alexander. Diese Ära war seiner Zeit über den ganzen Orient verbreitet und wird noch heute als Festrechnung bei den syrischen Christen gebraucht. Aber auch der babylonisch-assyrische Messias leitete mit dem neuen Zeitalter zugleich eine neue Kalenderberechnung ein. Der keilinschriftliche Ausdruck für den Abschluss der früheren Welt- und Zeitperiode *ûmê imlû* ›Die Zeit wurde erfüllt‹ errinnert lebhaft an die ›Fülle der Zeit‹ (*τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου*) des Neuen Testaments. Vgl. Winckler und Zimmern: Die Keilinschrift. u. das Alte Testam. 3. Aufl. 1903, S. 332—335 und S. 383, und Alfr. Jeremias: Handbuch der altoriental. Geisteskultur, Leipzig 1913. Kap. 9: Die Weltzeitalter, S. 193—204. Kap. 10: Die Erlösererwartung als Ziel der Weltzeitalterlehre, S. 205—226.

Die Königs- und Messiasmythologie ist ein überaus wichtiges und charakteristisches Element der altsemitischen Religion, aber das Wesen dieser Mythologie, die eigentlich in einer ausführlichen Monographie behandelt werden sollte, ist noch nicht ganz klar erfasst[1]). Der semitische König ist nicht — wie man gewöhnlich meint — Gott in der allgemeinen Bedeutung dieses Wortes, sondern wie in Ägypten die Inkarnation eines individuellen, bestimmten Gottes, nämlich des Sonnengottes. Die älteste historisch belegte Form dieser Mythologie ist nicht die Messiaserwartung. Von Anfang an wurde nicht ein einzelner hervorragender König — wie die gewöhnliche Auffassung annimmt — als Messias und Inkarnation des Gottessohnes betrachtet, ursprünglich war vielmehr jeder König, bedeutend oder unbedeutend, lediglich kraft seines Amtes, der irdische Stellvertreter und Inkarnation dieses Gottes. Die Messiasmythologie ist — wie auch die neuesten Untersuchungen nahe legen — eine sekundäre Variation der gewöhnlichen Königsmythologie.

So schreibt Engelbert Huber über den altbabylonischen Königskult richtig: »Die Personennamen, die

[1]) Alfr. Jeremias gebührt das Verdienst auf die grosse Bedeutung dieser Lehre hingewiesen zu haben. Siehe: Babylonisches im Neuen Testament, Leipzig 1905. Kap. 2. Die Erscheinung des Erlöserkönigs, S. 27—46. Handbuch der altorientalischen Geisteskultur, Leipzig 1913, Kap. 8. a. Das Gottkönigtum, b. Das Weltimperium, c. Der König als Heilbringer, d. Der König als Repräsentant des Volkes, S. 171—180. Kap. 10: Die Erlösererwartung als Ziel der Weltzeitalterlehre, S. 205—226. Ähnlich Christliebe Jeremias: Die Vergöttlichung der babylonisch-assyrischen Könige, Leipzig 1919 (Der alte Orient, 19. Jahrg. Heft 3—4). Heinr. Zimmern: Die Keilinschr. u. das Alte Testam. 3. Aufl. 1903: Der »Erlöser-König« im Babylonischen, S. 379—383, und Paul Dhorme: La Religion Assyro-Babylonienne, Paris 1910. Le roi fils du dieu, Le roi image du dieu, Le roi dieu, Le roi messie, S. 166—173.

mit Königsnamen gebildet sind, sind ein wichtiges, sicher das wichtigste und zuverlässigste Zeugnis für die den Königen zuteil gewordene göttliche Verehrung. Und dieser göttliche Kult wurde nicht bloss einzelnen hervorragenden Königen zuteil, sondern war verbunden mit der Person eines jeden Königs. Das war das Versehen, das einzelne hervorragende Gelehrte in der Erforschung dieser Frage begangen haben . . . dass sie die göttliche Verehrung nur auf einige grosse Gestalten des altbabylonischen Königtums beschränkten, oder gar den göttlichen Kult selbst auf Grund hervorragender Taten des Königs während der Regierungszeit desselben zur Einführung gelangen liessen.«[1]) In ähnlicher Weise urteilt Christliebe Jeremias: »Der Gedanke des Gottkönigtums erscheint in den ältesten uns bekannten Zeiten, im 3. Jahrtausend, am stärksten ausgeprägt.«[2])

Bei den Hebräern hat man längst erkannt, dass die Gestalt des idealisierten messianischen Königs sich aus dem ordinären theokratischen König entwickelt hat[3]) und in Übereinstimmung mit dieser Tatsache hat Hermann

[1]) Engelbert Huber: Die Personennamen in den Keilschrifturkunden aus der Zeit der Könige von Ur und Nisin, Leipzig 1907 (Assyriologische Bibliothek Bd. 21), 6 g Deifizierte Könige, S. 37—39.

[2]) loco citato S. 8, vgl. P. Dhorme; »On pourrait croire que la divinisation des rois a été le produit d'une longue évolution qui aurait isolé de plus en plus le roi de sa personnalité humaine pour l'elever jusqu'au panthéon. Ainsi semble avoir procédé l'esprit romain ou plutôt la vanité des empereurs de Rome. Il n'en va pas de même pour la Babylonie et l'Assyrie. Les plus anciens textes sont les plus explicites à cet égard.« loco citato S. 169.

[3]) Siehe z. B. Ed. Riehm: Die messianische Weissagung, Gotha 1875, I 2 C, Die Idee des theokratischen Königtums, S. 57—73. »So erwuchs aus der Idee des theokratischen Königtums die Weissagung von dem messianischen Könige . . . Alles Grosse, was Jesaias und Micha von dem künftigen Messias weissagen, ist nur die Entfaltung der in der Idee des theokratischen Königtums enthaltenem Keime« (S. 71).

Gunkel neulich gezeigt, dass die herkömmliche von der Synagoge vererbte messianische Auffassung der hebräischen Königspsalmen ganz falsch ist. Diese Lieder sind vielmehr an den gegenwärtigen hebräischen König gerichtet, der genau wie die anderen semitischen Könige als Sohn Gottes und göttliches Wesen verehrt wurde, und die vielen mythologischen und überschwänglichen Ausdrücke sind aus dem allgemeinen vorderasiatisch-ägyptischen Königskultus und Hofstil zu erklären[1]).

Erst in späterer Zeit ist aus diesem allgemeinen Königskult die Messiaserwartung entstanden[2]), die überall dort belegt ist, wo wir Königskultus vorgefunden haben, weil sie eben aus diesem herausgewachsen ist. Die Messiasmythologie hat ihre Wurzel in der allgemeinen vorderorientalischen Königsmythologie und findet sich dementsprechend überall in der vorderorientalischen Kulturwelt, bei den alten Ägyptern wie bei den Semiten und Persern.

Es ist wichtig diese Tatsache zu erkennen, da man früher die Messiaserwartung als etwas spezifisch jüdisches betrachtet hat, weil man sie eben nur aus der Bibel gekannt hat. Nachdem nun aber auch andere altorientalische Denkmäler mitreden, so erfahren wir, dass die Messias- oder Erlösererwartung bei den anderen altsemitischen Völkern eigentlich eine grössere Rolle gespielt hat als im Judentum, wo der kommende Heiland und Welterlöser in Übereinstimmung mit der starken antimythologischen

---

[1]) Hermann Gunkel: Die Königspsalmen. Preussische Jahrbücher, 158 Bd., 1914, S. 42—68. Die historische Auffassung dieser Psalmen hat auch früher Anhänger gehabt. Siehe z. B. Riehm loco citato S. 58. Vgl. ferner Emmet in Hastings Encyclopedia of Religion and Ethics, Vol. 8, S. 570—581, Artikel »Messiah«: In the O. T. language any Jewish king is »The Lord's anointed« (Messias) and the phrase is in no way confined to a single pre-eminent king.«

[2]) Paul Dhorme: »Une conséquence de cette nature divine des rois est ce qu'on pourrait appeler leur messianisme«, l. c. S. 171.

Tendenz dieser Religion, aller göttlichen Attribute beraubt, allmählich zu einem gewöhnlichen Menschen degradiert wurde.

Der Glaube an einen kommenden Erlöserkönig, an einen »Hirten für alle Menschen, in dessen Herzen nichts Böses ist«, ist in Ägypten uralt, reicht sicher bis etwa 2000 v. Chr. zurück[1]), und auch die persische Religion erwartet einen Messias *Saošyânt*, der von einer Jungfrau in wunderbarer Weise geboren am Ende der Zeiten erscheinen soll. Er soll *Astavata* »fleischgewordene Gottheit« heissen. Aber die eigentümlichsten und mannigfaltigsten Ausprägungen der messianischen Idee finden wir auf semitischem Kulturboden.

Wie der himmlische Gottessohn hier als Auferstehungsgott ein Bürge für das künftige Heil nach dem Tode ist, so soll derselbe Gott, wenn er als Mensch und fleischgewordener Gott auf Erden geboren wird, das Heil d. h. das Reich Gottes schon hier auf Erden realisieren.

Es ist zweifelsohne die mächtigste und weittragendste Idee der altsemitischen Religion, die uns in der Lehre vom kommenden Messiasreich überliefert worden ist. Alles was man von der Religion erhofft, alle religiösen und ethischen Ideale werden in dieser Zukunftshoffnung von einer irdischen *civitas dei* vereinigt.

Zunächst soll im Messiasreich ein allgemeiner Friede herrschen. Dieser Weltfriede soll nicht — wie man in mo-

---

[1]) Die hierhergehörigen ägyptischen Texte sind von Hermann Ranke gesammelt in Hugo Gressmanns: Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testament, 1. Bd., Tübingen 1909, V. Prophetische Texte, S. 204—210. Vgl. die Ausführungen Alfr. Jeremias über den ägyptischen Heilbringer in der Schrift: Die Panbabylonisten, Der alte Orient und die Aegyptische Religion, Leipzig 1907, S. 57—58, und die Artikel »Eschatologie« und »Messias« von Bertholet in »Religion in Geschichte und Gegenwart«, 2. Bd. 1910, Sp. 599, 4. Bd. 1913, Sp. 324.

derner Zeit versucht — durch einen Völkerbund, sondern durch ein Weltreich zustande kommen. Die nationalen Kriege werden natürlich aufhören, wenn die verschiedenen Nationen verschwinden und in Einen grossen Weltstaat aufgehen, und der kommende Messias soll als mächtiger Kriegsheld und Eroberer alle Nationen unterwerfen. Der ewige Friede wird also durch Gewalt, durch eine vorübergehende Periode von Krieg und Eroberung hergestellt, und der Messias wird als siegreicher König und Welteroberer gedacht.

Als Messias und Welterlöser in diesem Sinne wurden die grossen Eroberer des vorderasiatischen Altertums verehrt, die das babylonische, das assyrische, das persische und griechische Weltreich begründet und befestigt haben.

Die Ausdrücke für Weltherrschaft, die dabei in der babylonisch-assyrischen Königstitulatur verwendet werden, zeigen deutlich die mythologische Herkunft dieser Idee. Wenn z. B. der König *šar kiššati*, »König der Welt«, *šar kibrat arbaim*, »König der vier Weltgegenden« genannt wird, so sind diese Termini nur im Lichte der altsemitischen Königs- und Messiasmythologie verständlich. Als Inkarnation des Sonnengottes war der König *šamaš matišu* »die Sonne seines Landes«, der Sonnengott herrscht aber über die ganze Welt, und der ideelle, der messianische König soll daher ebenfalls Weltherrscher sein, er ist *šamšu kissat nisi* »Die Sonne aller Völker«, dessen Herrschaft *ultu sit šamši adi irib šamši* »vom Aufgang bis zum Niedergang der Sonne« reicht.

Es ist bezeichnend für die Art und Weise, in welcher die Religion bei den alten Semiten das ganze Leben durchdringt, dass alle semitischen Staatsformen, vom kleinsten arabischen Stamm bis zum ungeheuren babylonisch-assyrischen Weltreich, auf religiösen Ideen begründet sind. Der Stamm ist nicht allein eine religiöse Gemeinde mit

einem religiösen Oberhaupt, sondern wird in religiösem mythologischem Sinne als eine Familie aufgefasst. Die Stammverwandtschaft, die einzige Grundlage der gegenseitigen Verpflichtungen, ist — wie wir S. 156 gesehen haben — keine wirkliche physische Verwandtschaft, sondern nur eine religiöse, mythologische Fiktion. In der gleichen Weise ist auch das altsemitische Weltimperium oder Messiasreich kein wirklicher reeller Weltstaat, es ist nur seiner Idee nach weltumfassend, es ist eine ideale religiöse Institution, die nach himmlischem Vorbilde wie das Reich des Sonnengottes die ganze Erde umspannen soll.

Der Individualismus und der Universalismus, die beiden charakteristischen Züge der nordsemitischen Religion, werden in ganz eigentümlicher Weise durch den Kult des Gottessohnes gefördert, sowie dieser sich auf nordsemitischem Kulturboden entwickelt. Der Individualismus, der im Unsterblikeitsglauben gipfelt, wird durch die Auferstehung des göttlichen Sohnes mächtig gestärkt, indem der Sohn als Erster nach dem Tode zum neuen Leben aufsteht und so die innige Hoffnung der Menschen realisiert. In gleicher Weise wird der universalistische Gedanke durch den internationalen Charakter und die Weltherrschaft des messianischen Königs verwirklicht. Der kommende Messias ist nicht für eine, sondern für alle Nationen bestimmt, wenn er auch natürlich aus Einer Nation hervorgeht.

Jedes Volk hofft natürlich, dass der ersehnte Messias aus seinem Königshaus hervorgehen werde[1]), und so finden wir auch im Alten Testament die Erwartung, dass ein hebräischer König im messianischen Sinne das Weltimperium ausüben soll, wie z. B. in Psalm 2^{7-8}, wo

[1]) Von Tacitus wird z. B. die vorderasiatische Messias-Prophetie, die doch so echt orientalisch und eigentlich direkt römerfeindlich war, auf einen römischen Kaiser gedeutet. Hist. 5^{13}.

Jahwe zum König sagt: »Du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeugt. Heische von mir, so will ich dir die Heiden zum Erbe und der Welt Enden zum Eigentum geben«[1]). Es liegt ja im Wesen der Volksreligion, dass jedes Volk sich als Gottes auserwähltes Volk fühlt, jede Nation sieht in seinem eigenen Nationalgott den internationalen kosmischen Weltgott und Weltschöpfer und erwartet dementsprechend den messianischen internationalen Weltkönig innerhalb seines eigenen Königshauses.

Die hebräisch-jüdische Messiaserwartung ist aber nicht exklusiv national, denn fremde Könige wie z. B. Cyrus und Alexander der Grosse werden nicht allein bei den anderen vorderasiatischen Völkern, sondern auch bei den Juden als Messias verehrt. Man konnte ja in Jerusalem nicht die Tatsache hinweginterpretieren, dass der politische Weltherrscher und Messias nicht aus dem hebräischen Volke, sondern aus anderen Nationen hervorging.

Nach dem Untergang des babylonisch-assyrischen Weltreiches wurde die Messiasidee auf Cyrus als Stifter des persischen Weltstaates übertragen, der in seiner Cylinderinschrift[2]) wie in Jesaja 45^{1-4} als Weltkönig und Messias geschildert wird, später wurde Alexander der Grosse, besonders nach seinem Tode, als der göttliche Messias verehrt, dessen Wiederkehr man noch im Mittelalter erwartete, und demnach die ganze Geschichte des jungen Helden nach dem bereits fertigen mythologischen

---

[1]) Vgl. Psalm 18, Psalm 45, 72 und 110.

[2]) Keilinschriftliche Bibliothek, 3. Bd., 2. Hälfte. Historische Texte des neubabylonischen Reichs, Berlin 1890, S. 120—123. Über die auffallende Ähnlichkeit dieses Textes mit Jesaja 45^{1-4} handelt R. Kittel: Zeitschr. für die alttestam. Wissensch., Bd. 18, 1898, Cyrus und Deuterojesaja, S. 149—162, vgl. ferner Heinr. Zimmern: Die Keilinschriften und das Alte Testament, 3. Aufl., 1903. Der »Erlöser-König im Babylonischen, S. 381.

Messias-Schema ummodelliert[1]). Wie die semitischen Kleinfürsten den Hofstil und die Messiastitulaturen der semitischen Grosskönige nachahmten, so schmücken sich auch die Nachfolger Alexanders, die Ptolemäer und Seleuciden, wie später im Osten die römischen Cäsaren mit Messiasnamen. Sie nennen sich »Gott«, *θέος*, »Gottessohn«, *θεοῦ υἱός*, »Herr«, *κύριος*, »Heiland«, *σωτήρ*, und »Offenbarer« *ἐπιφανής*[2]).

---

[1]) Ch. Mücke: Vom Euphrat zum Tiber, Untersuchungen zur alten Geschichte, Leipzig 1899. Die Überlieferung über Alexander, S. 59—86. »Nur wer den Orient und seine Ausdrucksweise nicht kennt, wer ihm eben so fremd gegenübersteht wie die erobernden Macedonier, konnte alle die fabelhaften Nachrichten, die auf Schritt und Tritt aufstossen, für Geschichte nehmen« (S. 84). »Der Zweck der ganzen Legende ist, dem Orient Alexander als den erwarteten Messias oder Weltenkönig hinzustellen, dessen Bild man dort fertig hatte.« (S. 85). Vgl. Franz Kampers: Alexander der Grosse und die Idee des Weltimperiums in Prophetie und Sage, Freiburg im Breisgau 1901. S. 16—17: »So bewahrte der Orient die Idee der universalen Weltherrschaft ... hier vermählte sie sich mit der gewaltigen Erlösungsidee der Menschheit ... Da sollte das Griechentum dem Oriente den Mann senden, dessen schimmernde Heldengestalt, dessen märchenhafte Erfolge die Geister fortrissen, der da der erstarrten Sage wieder frisches Leben einhauchte, und an den sich Jahrhunderte hindurch die nie verstummende apokalyptische Hoffnung der Menschen im Osten und Westen anklammern sollte.« S. 24: »So stark war die Hoffnung gewesen, so sehr strahlte das Bild der schimmernden Heldengestalt des grossen Macedoniers noch in dieser verhältnismässig späten Zeit (700—900 n. Chr.), dass man von seiner Wiederkehr die Rettung erwartete.«

[2]) Aemilius Beurlier: De divinis honoribus quos acceperunt Alexander et successores ejus. Thesis. Parisiis 1890. Cap. IV De divinis honoribus quos Ptolemaei acceperunt, S. 46—85. Cap. V De divinis honoribus quos acceperunt Seleucidae, S. 86—98. Paul Wendland: Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum, Tübingen 1907, VI 5, Menschenvergötterung und Herrscherkult S. 73—75. A. Deissmann: Licht von Osten, Das neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt, 2.—3. Aufl., Tübingen 1909, S. 258—276.

Das Messiasreich war aber nicht allein als internationales Weltreich eine politische Institution. Unter dem grossen Welterlöser sollte auch ein ewiger Friede und eine allgemeine Segenszeit herrschen, wie z. B. das Messiasreich unter *Assurbanipal* in assyrischen Texten geschildert wird:

»Tage des Rechts, Jahre der Gerechtigkeit, reichliche Regengüsse, gewaltige Hochwasser, guter Kaufpreis. Die Götter sind wohlgeneigt, Gottesfurcht ist viel vorhanden, die Tempel reichlich versehen . . . Die Greise hüpfen, die Kinder singen, die Frauen und Mädchen . . . heiraten . . . geben Knaben und Mädchen das Leben. Das Werfen verläuft richtig. Wen seine Sünden dem Tode überantwortet hatten, den hat mein Herr König am Leben gelassen. Die viele Jahre gefangen sassen, hast Du freigelassen, die viele Tage krank waren, sind genesen. Die Hungrigen sind gesättigt, die Ausgemergelten sind fett geworden, die Nackten sind mit Kleidern bekleidet worden.«

Man kann nicht — wie Dhorme richtig schreibt — einen vollkomneren Messianismus verlangen, dieselbe Schilderung der messianischen Segenszeit ist aus dem Alten und Neuen Testament wohlbekannt[1]). In derartigen apokalyptischen Hoffnungen ist der Messias kein Kriegsheld, keine politische Figur, sondern ein Friedensfürst, ein ethisch-religiöser Held; zuweilen wird er auch in babylonisch-assyrischen Texten wie im Alten Testament als

---

[1]) Vgl. Heinr. Zimmern: Die Keilinschriften und das Alte Testament, 3. Aufl. 1903, S. 380—381. Paul Dhorme: La religion assyro-babylonienne, Paris 1910. Le roi messie, S. 171—173: »On ne peut demander messianisme plus complet. La nature répand à profusion ses bienfaits, la religion est pratiquée avec ferveur, la joie règne partout; en même temps la maladie et la douleur disparaissent.«

Leidender geschildert, der für die Sünde des Volkes büsst[1]). Man muss nämlich in Erinnerung behalten, dass der semitische Messias, wie überhaupt der semitische König, durch die Inkarnation mit der zweiten Person der semitischen Göttertrias ganz identisch war. Deshalb werden beide Züge im Schicksal des Gottessohnes, das Leiden und Sterben sowie das siegreiche Triumphieren, auf den Messias wie auf den König übertragen.

Die weitere Entwickelung der Messiasgestalt wird uns im nächsten Kapitel beschäftigen, hier soll nur noch hervorgehoben werden, dass die Messiasmythologie, schon in der vorhellenistischen Zeit, auf eine ganze Reihe von historischen Personen übertragen wird, die zu Lebzeiten oder nach ihrem Tode als der erwartete Messias verehrt werden. In den Lebenslauf dieser Personen werden alle die mythologischen, messianischen Züge eingeflochten, die den Messias als Gott kennzeichnen, von der übernatürlichen Geburt bis zur wunderbaren Auferstehung und Hoffnung auf Wiederkehr. *Es liegt aber kein Anlass vor, deshalb an der Geschichtlichkeit dieser Personen zu zweifeln*, ebenso wenig wie man an der Geschichtlichkeit der ägyptischen und semitischen Könige zweifeln kann, die ebenfalls als Inkarnationen des göttlichen Sohnes in übernatürlicher Weise geboren sind und in der Geschichte in göttlichem, mythologischem Nimbus erscheinen. Diese Mythologisierung ist eine Eigentümlichkeit der alten vorderasiatischen Kultur und Religion und ist auch in der alten vorderasiatischen Geschichtsschreibung bemerkbar. Der König oder der Messias ist der Gottmensch und wird daher teils als Gott teils als Mensch geschildert.

---

[1]) Alfr. Jeremias: Handbuch der altorientalischen Geisteskultur, 1913, S. 180, S. 213—214, S. 216—217, S. 330—332.



Wir fassen den Inhalt dieses Kapitels kurz zusammen. Die unbedeutende mythische Gestalt, die in der primitiven südsemitischen Kultur hauptsächlich Naturgott ist, aber weder als Naturgott noch weniger als persönlicher Gott irgend eine Rolle spielt, hat in der höheren nordsemitischen Kulturreligion eine ganze Skala von verschiedenen Entwicklungsphasen durchgemacht und ist hier schliesslich das Zentrum der ganzen Religion geworden.

Als der gewaltige himmlische König, der sich im Lichte der Sonne manifestiert, wird er für den nordsemitischen Ackerbauer, der von der Sonne vollständig abhängig war und von mächtigen despotischen Königen beherrscht wurde, unter dem Namen oder richtiger unter der Königstitulatur der »Herr« *(Baʿal, Adôn, Mar, Kyrios)* schon in sehr alter Zeit der mächtigste und wichtigste Gott.

In der Familien- oder Zeugungsmythologie der Naturreligion steht er allerdings nicht an erster Stelle. Er ist dem obersten und ältesten Gott, dem Vater, als Sohn untergeordnet, und dieser Sohn ist nicht, sowie man sich ihn im Christentum gewöhnlich vorstellt, an Rang und Würde dem Vater ziemlich ebenbürtig, sondern steht auf der gleichen Stufe wie alle andere lebenden Wesen des Himmels und der Erde, Sterne, Tiere und Menschen, die alle, vom obersten Gottespaar in leiblicher, physischer Weise gezeugt, die »Söhne Gottes«, *bene elohim*, und seine Brüder sind. Sein Vorrang besteht in der Naturreligion ursprünglich nur darin, dass er der »grosse Bruder«, *aḫu rabu* oder »erstgeborener Sohn«, *bukru* ist.

Die Naturreligion wird aber zu Kulturreligion und Zeugung zu Schöpfung. Die Götter werden nicht mehr in der Natur gesucht, sondern sind riesige Kulturwesen, die ausserhalb des Weltgebäudes in erhabener Majestät thronen, über die Natur nach freiem Belieben walten und

im Morgen der Zeiten als tüchtige Baumeister Himmel und Erde aus einem schon verhandenen Stoff aufgebaut haben. Es verträgt sich nicht mit dem ethischen Gefühl einer höher entwickelten Religion, dass diese erhabenen Götter wie Menschen in Ehe leben und menschliche Kinder erzeugen. Der Schöpfergott hat wie ein Künstler (Töpfer) die Menschen aus Erde gebildet, sie sind nicht mehr seine leiblichen Kinder. Dabei bekommt der Gottessohn eine Würde, die ihn aus der Masse der vielen Brüder heraushebt, denn diese sind nur in übertragenem geistigem Sinne Kinder Gottes, aber als Rest der früheren Zeugungsmythologie verbleibt die Geburt des göttlichen Sohnes. Er ist nicht geschaffen, sondern geboren. Er ist jetzt der »einzige« *jaḥîd* »eingeborene« Sohn *(μονογενής)*, der theoretisch dem Vater ebenbürtig zur Seite steht und in Praxis fast alle Funktionen des Vaters übernimmt.

Dieser »Herr« und »eingeborene Sohn« Gottes wird nun in der altsemitischen Religion in ganz eigentümlicher Weise der Mittler zwischen seinen Brüdern den Menschen und dem obersten Gotte, in Leben und Tod der Heiland *(σωτήρ)*, der aus der Gewalt der Sünde und des Todes erlöst, und so alle Heilsgüter der Religion vermittelt. Er stirbt als Opfer für die Menschen und macht sie nachher seiner Auferstehung teilhaft, besonders dadurch, dass sie im Essen und Trinken der heiligen Kommunion seine göttliche unsterbliche Natur aufnehmen, indem sie seinen Leib und sein Blut geniessen und so in physischer Weise mit ihm zusammenschmelzen.

Wie er seinen menschlichen Brüdern nach dem Tode das ewige Leben an seiner Seite im Himmel schenkt, so lässt er sich als Gottmensch hier auf Erden in übernatürlicher Weise ohne menschlichen Vater gebären, um schon hier das Gottesreich zu verwirklichen. Als König hat der fleischgewordene Gottessohn sein Reich nur inner

halb der Grenzen des theokratischen Staates, als idealisierter Weltherrscher *(Messias)* umspannt er mit seinem Reich die ganze Erde.

Der König ist aber wie der Messias nicht allein eine politische Figur. Der Sohn Gottes tritt als Mensch in der menschlichen Geschichte auf, um den Willen des Vaters zu verkünden und den Menschen das Heil zu bringen. Der Messias ist der Friedensfürst, der das Reich Gottes, *civitas dei*, auf Erden stiftet und so die menschliche Geschichte zu einem ethisch-harmonischen Abschluss bringt.

Die verschiedenen Phasen in dieser Mythologie sind alle in der vorhellenistischen Zeit, im Zeitraum vom 4. Jahrtausend v. Chr. bis ca. 300 v. Chr., belegt.

KAPITEL 8.

Die Mutter.

Die dritte und letzte Person in den stereotypen südarabischen Götteranrufungen ist eine Göttin, die unter verschiedenen Namen auftritt[1]). In den Personennamen kommt sie häufig als *Ilat* »Göttin« vor[2]), und dieser Name war überall in Arabien eine sehr beliebte Bezeichnung der grossen altarabischen Göttin. Wie der oberste Gott einfach *Il* oder *Ilah* »Gott« hiess, so wurde die Gemahlin dieses Gottes einfach die »Göttin«, *Ilat* oder *Ilahat*, genannt. Unter diesem Namen finden wir sie überall in den altarabischen, vorislamischen Inschriften von der Südspitze Arabiens bis zur Damaskus-Gegend, in der vorislamischen Tradition wie im Koran (*Al-Lat* Sur. 53[19]) und bei Herodot (*Ἀλιλάτ* 3. Buch 8)[3]).

Diese Göttin ist deutlich dieselbe mythische Gestalt, die auf nordsemitischem Kulturboden gewöhnlich unter

---

[1]) In der minäischen Götteranrufung, *ʿAṯtar — Wadd — Nakraḥ*, ist der letzte Name dunkel, und auch das Genus dieses Namens ist vorläufig nicht erkannt.

[2]) Vgl. Altarabische Namen wie z. B. thamudenisch *Garm-lat* oder *Saʿd-lat*, lihjanisch *Ilat-ḥamid* und *Wahab-lat*, minäisch *Saʿd-ilat*, sabäisch *Aus-lat*, hadramautisch *Ṯaʿd-lat* (Siehe: Ditl. Nielsen: Über die nordarabischen Götter im 1. Bd. der Hommel-Festschrift, Mitteil. der Vorderas. Gesellsch. 21. Jahrg. 1916, S. 255—257).

[3]) Ludolf Krehl: Über die Religion der vorislamischen Araber. Leipzig 1863, S. 43—44, S. 72—73. J. Wellhausen: Reste arabischen Heidentums, 2. Ausgabe, Berlin 1897, Al-Lât, S. 29—34. Ditl. Nielsen 1916, loco citato.



dem Namen *Ištar* (*'Aštart*) und längst als **Muttergöttin** bekannt geworden ist. Als Gemahlin des obersten Gottes führt sie in südarabischen Inschriften neben *Ilat* »Göttin« auch den weiblichen Namen *Aṯirat*[1]). Wie *Ilat* ist auch der letztere Name bei den Nordsemiten als Name der Muttergöttin und der Braut des obersten Gottes belegt[2]).

Als Muttergöttin und einzige Göttin ist sie wie *Ištar* vornehmlich die Schutzgottheit aller weiblichen Personen; sie wird angerufen, wenn eine Tochter oder Frau krank ist. Eine kleine Inschrift aus Südarabien auf dem Sockel einer Statuette lautet z. B.

... DM, Sohn des M
... RWḤ, Diener der Be
ne Ṯ'n, weihte seiner
Herrin '*Uzzai-an* (der Mächtigen)
diese weibliche Figur aus Gold
für seine Tochter Amat-
'Uzzai-an (Dienerin der Uzzai) als sie erkrankt
[war] . . . .[3])

Schon in sehr alten sabäischen Inschriften werden dieser Göttin Tempel gebaut. So kopierte z. B. **Halévy**

[1]) Vgl. die katabanische Inschrift Glaser 1600. **Ditl. Nielsen**: Neue katabanische Inschriften (Mitteil. der Vorderas. Gesellsch. 11. Jahrg. 1906, 4. Heft) S. 3, S. 7—8.

[2]) **Fr. Hommel**: Aufsätze und Abhandlungen II, München 1900, S. 150 Anm. 4, S. 157 Anm. 2, S. 159 Anm. 2, S. 206—213. Derselbe: Grundriss der Geographie und Geschichte des Alten Orients, München 1904, S. 136. In der neuesten Zeit ist dieser Name der Göttin durch die Ausgrabungen in *Ta'annak* auch auf kananäischem Boden aufgetaucht.

[3]) **Hartwig Derenbourg**: Le culte de la déesse al-'Ouzzâ en Arabie au IVe siècle de notre ère. in Recueil de mémoires orientaux (Festschrift zum Orientalistenkongress zu Algier 1905), S. 33—40. **Eduard Glaser**: Suwâ' und al-'Uzza und die altjemenischen Inschriften, München 1905. **M. Lidzbarski**: Südarabische Inschriften. Ephemeris für semitische Epigraphik. 2. Bd., 1908, S. 379—380.

eine Tagesreise nordöstlich von der alten Sabäerhauptstadt Marib *(Kharibet-Seʿoud)* mehrere ehrwürdige Bustrophedon-Texte aus einem Heiligtum, das einst dieser Göttin unter dem Namen *D̮at-Ḥamim* geweiht war (7.—5. Jahrh. v, Chr.). Eine Stele trägt die Inschrift:

»ḤIWM, Sohn des ʿAmmi-jadaʿ von der Familie D̮û-Ḳadran hat geweiht der *D̮at-Ḥamim* seine Tochter Rannat.«[1])

Abb. 37. Die sabäische Inschrift Halévy Nr. 629.

Schon in der vorchristlichen Zeit ist diese Göttin mit den südarabischen Kolonisten nach Abessinien gekommen. Hier entdeckte Littmann auf dem Berge *Abba Panṭaleon* bei Aksum eine fragmentarische sabäische Inschrift (Abb. 38), wo sie unter dem Namen *D̮at-Baʿdan* erwähnt wird, ein Name, der auch sonst häufig in sabäischen Inschriften vorkommt[2]).

Nach anderen südarabischen Weihinschriften ist sie,

---

[1]) Joseph Halévy: Rapport sur une mission archéologique dans le Yemen, Journal Asiatique 1872 (Sixième série, tome XIX), S. 45—46, S. 94. Inscriptions Sabéennes Nr. 628—638, S. 255—257. J. H. Mordtmann: ZDMG 52. Bd. 1898, S. 393—400 (S. 396—397). M. Lambert: Corpus inscriptionem semiticarum, Pars quarta, Tomus II Fasciculus tertius, Paris 1918. Caput XI Inscriptiones sabææ deæ Dhât-Ḥimyamo dedicatæ, S. 193—206, Nr. 492—503 (Nr. 495, S. 198—199). In der ersten Zeile der Inschrift ist das mitlere Wort *bn (bin)* zu lesen, ausserdem fehlt am Schlusse der Zeile *jd*, also *ʿAmmi-jadaʿ*. Halévy hat hier unrichtig *w* für *ʿa*.

[2]) Enno Littmann: Deutsche Aksum-Expedition, Bd. 4. Sabäische, griechische und altabessinische Inschriften, Berlin 1913. Nr. 1 S. 1—2. M. Lidzbarski: Ephemeris für Semitische Epigraphik, 2. Bd. 1908, S. 397. D. Nielsen: ZDMG, Bd. 68, 1914, S. 709—710. M. Lambert: Corpus inscription. semiticar. Pars 4, Tomus 2 Fascic. 3. 1918, Inscriptiones sabææ deæ Dhat Baʿdano dedicatæ, S. 207—212, Nr. 504—506 (Nr. 505).



Abb. 38. Sabäisches Inschriftfragment aus Abessinien.

genau wie die nordsemitische *Ištar (ʿAštart)*, Geburts- und Fruchtbarkeitsgöttin. So weiht z. B. in einer sabäischen Inschrift ein Ehepaar aus der Stadt *Sirwaḥ*:

»ihrer Herrin *Umm-ʿaṯtar* (Mutter des ʿAṯtar) für ihre »v[ie]r Kinder vier Bilder (Statuen) aus Gold, zum »Danke dafür, dass ʿ*Umm-ʿaṯtar* ihnen geschenkt hat »einen Knaben und drei Töchter, dass alle diese Kin»der am Leben blieben, und dass ihr Herz sich er»freute an diesen Kindern. So möge auch weiterhin »*Umm-ʿaṯtar* ihren beiden Dienern *Jaṣbaḥ* (dem Vater) »und *Karibat* (der Mutter) gesunde Kinder schenken »zu ihrem Wohl und dem Wohl ihrer Kinder. Und »es möge *Umm-ʿaṯtar* weiters gewähren Glück und »Heil. Und es mögen gesegnet sein seine Kinder *Ḫarif* »(der Knabe) und *Magdi*-[il], *Rabibat* und ʿ*Amm-ʿatiḳa* »(die Mädchen) die Kinder des *Moḳasᵐ*, mit reich»lichen Feld- und Baumfrüchten auf ihrem Landgut, »der Palmenpflanzung des Ḫarif und mit Fruchtbar»keit ihrer Kamele. — Bei *Umm ʿaṯtar*[1]).

[1]) J. et H. Derenbourg: Études zur l'epigraphie du Yemen, Nr. 11 (Extrait du Journal Asiatique), Paris 1884. M. Lambert: Corp. inscr. semit. Pars 4 Tom. 2 Fasc. 3, 1920 Nr. 544 S. 301—303.

Schon in den hier erwähnten Texten ist diese Göttin uns unter vielen verschiedenen Namen entgegengetreten (*Ilat, Al-Ilat, Aṯirat, ʿUzza(i), Ḏat-Ḥamim, Ḏat-Baʿdan, Umm-ʿaṯtar*), und weitere Namen und Beinamen sind auch belegt[1]).

Dennoch hat man in der südarabischen Epigraphik längst erkannt, dass alle diese Namen dieselbe Göttin bezeichnen, eine Tatsache, die für die religionshistorische Methode sehr wichtig ist. Es geht demnach nicht an, wie vielfach geschieht, in jedem neuen Namen eine neue Gottheit zu sehen. Die vielen Götternamen müssen als Beinamen verhältnismässig weniger Gottheiten aufgefasst werden. Seit den Untersuchungen des altbayrischen Pfarrers Osiander hat man gewusst, dass die weiblichen Götternamen hier verschiedene Bezeichnungen oder Differenzierungen der altarabischen Sonnengöttin sind, die uns auch häufig einfach als *Šams* d. h. die Sonne begegnet. Es gab bei den alten Arabern nur Eine Göttin, die in ihren verschiedenen Funktionen als Muttergöttin genau der nordsemitischen *Ištar-ʿAštart* entspricht. Diese Göttin wurde aber nicht wie auf nordsemitischem Kulturboden in der Gestalt des Venussternes, sondern hier im Bilde der Sonne verehrt, was schon daraus ersichtlich ist, dass jede Göttin als *Šams* »Sonnengöttin« bezeichnet wird. Die verschiedenen Lokalformen dieser Göttin werden in der Bezeichnung *ašmûs* »Sonnengöttinnen« zusammengefasst[2]).

---

[1]) W. Fell: Südarabische Studien I, Zur Erklärung der sabäischen Götternamen (ZDMG Bd. 54, 1900), S. 231—259, folgt einer richtigen Methode, wenn er dem appellativischen Sinn dieser Namen nachgeht und so ganze Reihen von Götternamen auf Eine Gestalt bezieht. S. 238—239 hat er mehrere Epitheta der Göttin gesammelt.

[2]) Ernst Osiander: Zur himjarischen Sprach- und Alterthumskunde II. 2. Religionsgeschichtliche Ergebnisse der Inschriften IV, *Šams*,

Wir sind hier zu einem festen Punkt angelangt, dessen Bedeutung für die Auffassung der gesammten altsemitischen Mythologie nicht hoch genug angeschlagen werden kann.

Zunächst ersehen wir, dass ganze Serien von Götternamen auf Eine mythische Gestalt bezogen werden müssen, und da in ähnlicher Weise auf nordsemitischem Kulturboden jede Göttin eine *Ištar* (*ʿAštart)* ist[1]), so haben wir in Wirklichkeit überall in der altsemitischen Mythologie nur mit Einer Göttin zu tun, eine Tatsache, die denen zu denken geben muss, die ein grosses semitisches Pantheon mit vielen Göttern und Göttinnen annehmen.

Ferner ersehen wir, dass diese Göttin aus einer Naturgrundlage herausgewachsen ist und ursprünglich eine astrale Gottheit war, was wiederum im stehenden Streit über das ursprüngliche Wesen der semitischen Götter einen wichtigen Fingerzeig gibt. Die Identifizierung mit einem Gestirn kann nicht aus späterer Spekulation erklärt werden, sie ist in den ältesten historischen Texten und

---

die Sonne. ZDMG, Bd. 20, 1866, S. 283—286. Joh. Mordtmann jr.: Miscellen zur himjarischen Alterthumskunde, ibidem Bd. 31, 1877, S. 88. Ejusdem: Sabäische Denkmäler, Wien 1883, S. 58. Hugo Winckler: Sams = Göttin, ZDMG, Bd. 54, 1900, S. 408—420. »Also jede Göttin ist eine *Šams*«, S. 415. »Jede Göttin bei den Assyrern ist eine *Ištar*, wie bei den Sabäern eine jede eine *Šams* ist. Mit anderen Worten: das weibliche Princip im Pantheon wird dort durch die *Ištar* (den Venusstern) hier durch die Sonne vertreten, wie es ja für das Assyrische allgemein bekannt ist«, S. 414. D. Nielsen: Die südarabische Göttertrias in Melanges Hartwig Derenbourg, Paris 1909, S. 187—195.

Andererseits lässt sich auch bei den Nordarabern nachweisen, dass mit der »Göttin« *(Ilat, Ilahat)* stets die Sonnengöttin gemeint ist. Vgl. D. Nielsen: Über die nordarabischen Götter, Mitteil. der Vorderas. Gesellsch., Bd. 21, 1916, S. 253—265.

[1]) Auch hier wird für die verschiedenen Differenzierungen oder Lokalformen der Pluralis *ʿaštarôt* oder *ištarâti* »Venusgöttinnen« gebraucht.

in der ganz primitiven semitischen Nomadenkultur belegt, weil eben die älteste historisch erkennbare semitische Religion eine einfache Naturreligion war. In dieser primitiven Naturreligion werden die beiden grossen Himmelskörper Mond und Sonne göttlich verehrt, und ein über die ganze Welt verbreiteter sehr primitiver Naturmythus betrachtet dieses Götterpaar als Ehegatten oder Vater und Mutter aller lebendigen Wesen, weshalb auch in den meisten Sprachen Mond und Sonne männlich und weiblich sind. Bei den ältesten Semiten wie bei den alten Germanen war der Mond männlich (Der Mond), die Sonne weiblich (Die Sonne). In der arabischen Sonnengöttin als Gemahlin des Mondgottes und im weiblichen Geschlecht der Sonne *(Šams)*, das noch heute überall in Arabien und im Arabischen neben einem männlichen Mond *(Ḳamar)* erhalten ist, haben wir ein Stück unverfälschter ursemitischer Mythologie.

Gewöhnlich meint man die ursprüngliche Gestalt einer Gottheit gefunden zu haben, wenn man sie als Naturgott konstatiert hat, und so gilt die Erde als Mutter Erde den meisten Gelehrten als die ursprüngliche Form der semitischen Muttergöttin. Die Erde als ein weibliches Wesen, das durch den Regen vom männlichen Himmel befruchtet aus ihrem Mutterschoos alle lebende Wesen gebiert und ernährt, ist für Kulturvölker ein sehr naheliegender Gedanke; er ist über die ganze Erde verbreitet und ist auch bei den ackerbautreibenden Semiten belegt[1]), aber bei den Semiten ist dies nicht die älteste Form der Muttergöttin (S. 277—288). Die Erde gehört überhaupt nicht zu den gemeinsemitischen Gottheiten, sie ist im primitiven südsemitischen Kulturkreis garnicht als mythi-

[1]) Die hierhergehörende Literatur ist S. 219 Anm. 1 gebucht. — Bei den Ägyptern ist jedoch umgekehrt der Himmel *(Nut)* weiblich und wird von der männlichen Erde *(Keb)* beschwängert.

sches Wesen personifiziert. Eine ältere Form der Muttergöttin liegt, wie schon der Name *Ištar—ʿAštart* besagt, in der Gestalt des Venussternes vor, aber auch diese Auffassung ist keine primitive, unmittelbar in der Natur gegebene. Nun lässt sich historisch nachweisen, dass die semitische Muttergöttin in ihrer ursprünglichen primitiven Form eine Sonnengöttin war, und dies ist auf einer ganz primitiven Kulturstufe überall in der Welt die gewöhnliche Auffassung. Die Sonne ist die älteste Muttergöttin. In den ganz primitiven Formen der indogermanischen Naturmythologie, wie sie z. B. in alten lettischen, litauischen und russischen Volksliedern zum Vorschein kommen, finden wir das gleiche mythische Weltbild wie in der primitiven altsemitischen Mythologie[1]).

Der Mond, der auch einfach »Gott« genannt wird, ist hier der Vater, die Sonne ist die Mutter, die Sterne sind als die Brüder der Menschen die »Söhne Gottes«, und der Venusstern, der mit den beiden anderen Gestirnen eine mythologische Dreiheit bildet, der »Sohn Gottes« *κατ' ἐξοχὴν*. In einem kleinrussischen Weihnachtslied heisst es z. B.:

»Die helle Sonne, das ist die Hausfrau
Der helle Mond, das ist der Herr,
Die hellen Sternchen, das sind ihre Kinder.«

In einem Lied aus Grossrussland sagt eine Jungfrau:

»Ich habe zur Mutter die helle Sonne
zum Vater den hellen Mond,
Brüder sind mir die unzähligen Sterne.«

---

[1]) Diese primitive Naturmythologie wird erst im 2. Bd. dieses Werkes ausführlich dargestellt. Sie ist aber bereits skitziert S. 231—232, S. 253—254 und S. 259—264 des 1. Bandes. Über den primitiven Charakter der heidnischen litauisch-lettischen Religion vergleiche man die Ausführung S. 13.

Bei den Letten, wo die Sonne *Saules mâte*, »Sonnenmutter« genannt wird, lautet ein altes Lied:

> »Ich blicke auf die Sonne
> Wie auf mein Mütterchen
> Wohl ist sie warm, wohl freundlich
> Sprache allein fehlt.« [1])

Dieser Vers könnte als Motto für eine Abhandlung über den altarabischen Sonnenkult verwendet werden. *Šamaš-ummi-ja* »Die Sonne ist meine Mutter« lautet ein in Keilschrift überlieferter Personenname, der aus diesem Kulturkreise stammt. Die Sonnengöttin und der Venusgott waren aber für die alten Araber wie für die alten Litauer und Letten ausschlieslich Naturgottheiten. Die mythische Personifikation ist auf dieser Kulturstufe nicht weit vorgeschritten. Sie sind keine menschenähnliche Wesen. Die himmlische Muttergöttin ist noch in der solaren Form völlig gebunden. Sie ist allerdings ein beseeltes persönliches Wesen, eine den Menschen wohlwollende und freundliche Mutter; aber ihre Gestalt ist nicht, wie auf nordsemitischem Kulturboden, von menschlicher Art. Sie ist in der Sonnenscheibe verkörpert und offenbart sich dort als eine leuchtende, wärmende Scheibe. Sie ist wohl eine wärmende freundliche Mutter, aber doch nicht als eine menschliche Mutter gedacht, reden kann sie z. B. nicht und wird auch nie als menschliches Wesen abgebildet (S. 126—131).

Mit dem altarabischen Gottesbegriff waren allerdings viele Anthropomorphismen verbunden, aber wenn die Gottesauffassung über diejenigen äusseren Formen hinausgeht, die man in der Natur beobachten kann, so neigt

---

[1]) W. Mannhardt: Die lettischen Sonnenmythen. Zeitschrift für Ethnologie, Bd. 7, 1875, S. 73—104, S. 280—330 (S. 76 Nr. 1, 92, 303, 305), vgl. Ernst Siecke: Götterattribute und sogenannte Symbole, Jena 1909. A. Mythologische Anschauungen der Litauer (Letten) S. 21—49.

sie eher zur Darstellung der Gottheit in Tier- als in Menschengestalt. Der Mondgott wird *Taur* »Stier« genannt und in den südarabischen Kulturstaaten als Stier abgebildet, in ähnlicher Weise ist das Pferd wie überall bei den alten Semiten das heilige Tier der Sonne und wird in Südarabien der Sonnengöttin geweiht (Abb. 39). Direkter Tierkultus ist aber bei den Südsemiten nirgends belegt. Die Götter sind nicht zu Tieren geworden. Das hier abgebildede Pferd ist kein Beweis für Tierkultus,



Abb. 39. Sabäisches Bronzepferd, der Göttin *Ḏât-Baʿdan* geweiht. Länge ca. 10 cm. Im Tschinili Kiöschk, Konstantinopel [1]).

sondern zeigt nur, was man schon aus anderen Belegen weiss, dass die grosse altarabische Muttergöttin eine Sonnengöttin war. Dasselbe zeigt die oben S. 131 Abb. 7 abgebildete Darstellung der Muttergöttin, ein Bild, das die umtreibenden, halbnomadischen Safa-Araber, in der

[1]) J. H. Mordtmann: Neue himjarische Inschriften, ZDMG, Bd. 39, 1885, S. 235 Taf. II 3. Adolf Grohmann: Göttersymbole und Symboltiere auf südarabischen Denkmälern (Denkschriften der Wiener-Akademie phil.-hist. Klasse, 58. Bd., 1. Abh.), Wien 1914, S. 70—71, Abb. 183 und 184.

steinigen Harra-Gegend unweit Damaskus sehr häufig auf rauhe Steine oder Felsen eingekratzt haben. Die Sonne oben links bestätigt, dass mit diesem Bild die arabische Sonnengöttin gemeint ist, die unter dem Namen *Ilat* in den Safa-Inschriften besonders stark verehrt wurde, weshalb auch ähnliche primitive Sonnenabbildungen in diesen Inschriften sehr häufig sind[1]). Das Bild selbst ist aber nicht auf arabischem Kulturboden entstanden, sondern wie andere nordarabische Götterbilder aus dem nördlichen Kulturkreise — in diesem Falle aus der hauranitischen, nabatäischen Kultur — entlehnt (Siehe oben S. 130). Diese nackte Darstellung der Göttin ist ein charakteristischer nordsemitischer *Ištar-ʿAštart* Typus[2]).

Endlich wirft die Entwicklung der Muttergöttin von Sonnengöttin zu Venusgöttin und Erdegöttin, die jetzt urkundlich gesichert ist, ein helles Licht über die dunkle und komplizierte Entwicklungsgeschichte der semitischen Gottheiten überhaupt. Die Grundlage der semitischen Götterlehre ist die denkbar primitivste. Diese primitive Grundlage macht aber im Laufe der Jahrtausende, durch die wechselnden Kulturstufen beeinflusst, viele Metamorphosen durch, und der unglaublich zähe religiöse Konservatismus, der ständig das alte mit dem neuen verbindet, macht die ursprünglich einfache Götterlehre zu einem ziem-

---

[1]) Vgl. D. H. Müller: Die Ḥarra-Inschriften, ZDMG, Bd. 30, 1876, S. 514 ff. Taf. I. Vogüé: Syrie centrale, Inscriptions Sémitiques, Paris 1868—1877, Inscriptions Sabéennes, S. 141 Pl. 17 Nr. 5 und 7, Pl. 31 Nr. 240 und 252, Pl. 32 Nr. 260, Pl. 34 Nr. 327, Pl. 37 Nr. 397. René Dussaud: Mission dans les régions désertiques de la Syrie moyenne, Paris 1903, Pl. 16 Nr. 307. Derselbe: Les Arabes en Syrie avant l'Islam, Paris 1907, Chap. V—VI, Le panthéon safaïtique, S. 116—147 Fig. 30, S. 145, Déesse safaïtique.

[2]) D. Nielsen: Über die nordarabischen Götter, Mitteil. der Vorderas. Gesellschaft, 21. Jahrg., 1916, S. 258—262. G. Contenau: La déesse nue babylonienne, Paris 1914.

lich komplizierten Gebilde. Die Entwicklungsgeschichte der semitischen Muttergöttin, die im Ganzen siebenmal und schon als Naturgottheit dreimal Gestalt wechselt, lässt die entsprechenden Entwicklungsphasen der beiden anderen Gottheiten klarer hervortreten, weil die Göttin eben überall eine deutliche, greifbare Gestalt ist, die von dem qualitativen, nationalen und lokalen Spaltungsprozess (S. 177—182) wenig berührt wird, und weil die verschiedenen Phasen in ihrer Entwicklung ebenso deutlich vorliegen.

So bestätigt ihre Entwicklung von Sonnengöttin zu Venusgöttin, dass der Gottessohn die umgekehrte Entwicklung von Venusgott zu Sonnengott durchgemacht hat (S. 253—255), ohne dass der Vater dabei als Naturgott Gestalt wechselt, und dass der Gottessohn schliesslich in den Mythen, wo die Muttergöttin als Erdegöttin auftritt, mit der Vegetation der Erde identifiziert wird, während hier der Vater als Himmelsgott gedacht wird.

Im nordsemitischen Kulturkreis sind zahlreiche Reste dieser ursemitischen solaren Muttergöttin erhalten, aber schon in sehr alter Zeit ist sie hier zur Venusgöttin und Erdegöttin geworden, ohne dass dies in wesentlichem Grad ihr Wesen als Muttergöttin beeinflusst. Wichtiger ist, dass sie sich hier wie der Vater und der Sohn von der Naturgottheit zu einem ethischen persönlichen Wesen, zu einer barmherzigen Mutter oder keuschen Jungfrau, verwandelt, die in Dichtung und bildender Kunst vollständig als menschenähnliche Person auftritt, dass sie als eine solche ethische Gestalt in Kleinasien und Karthago sogar als die wichtigste Gottheit erscheint, während in Cypern, Syrien und Babylonien in der ethischen Entwicklung eine

unheilvolle Änderung eintritt, sodass die sittsame Jungfraumutter hier schliesslich eine ausschweifende Hure wird.

In der gewöhnlichen nordsemitischen Naturmythologie ist die Sonne ein Gott gevorden, und das Wort *Šamaš* »Sonne« demzufolge männlich. Daneben finden sich aber sporadische Rudimente der ursprüngliehen ursemitischen Auffassung der Sonne als Muttergöttin. Im Hebräischen kommt z. B. relativ häufig neben dem gewöhnlichen männlichen *Šamaš* auch eine weibliche *Šamaš* vor[1]). Diese weibliche *Šamaš* ist die ursemitische Muttergöttin wie aus Gen. 39[9–10] ersichtlich ist. Hier träumt Joseph: »Mich deuchte, die Sonne und der Mond und elf Sterne neigten sich vor mir.« Da Joseph elf Brüder hat, liegt das ursemitische Himmelsbild hier deutlich vor. Mond und Sonne als Vater und Mutter, zwölf Sterne als ihre Kinder, entsprechen den zwölf Jakobs-söhnen mit ihrem Vater und ihrer Mutter. So fasst auch Jakob den Traum auf: »Soll ich und deine Mutter und deine Brüder kommen und vor dir niederfallen?« Der Mond, der bei allen Semiten männlich ist und stets als Vater betrachtet wird, stellt im Traume den Vater Josephs vor, die Sonne seine Mutter, die Sterne seine Brüder, wie bereits Hugo Winckler richtig erkannt hat[2]).

---

[1]) Vgl. Die Statistik von Karl Albrecht: Das Geschlecht der hebräischen Hauptwörter in der Zeitschr. für alttestam. Wissenschaft, 15. Jahrg. 1895, S. 324. Albrecht hat richtig gesehen, dass die weibliche Form hier die ursprüngliche Auffassung darstellt.

[2]) Vgl. Hugo Winckler: Geschichte Israels, 2. Teil (Völker und Staaten des alten Orients 3), Leipzig 1900, S. 70. »Hier spielt die Anschauung eines andern mythologischen Kreises als des rein babylonischen hinein, der uns vorläufig nur im Südarabischen, Sabäischen, inschriftlich bezeugt ist . . . Das ist auch offenbar das ursprünglich-semitische.« Assyrische Belege für eine weibliche Sonne, d. h. für die Sonne als Muttergöttin, führt Winckler in der Fussnote an, weitere hebräische Belege findet man bei Robert Eisler: Jahves Hochzeit

Gewöhnlich finden wir aber hier die Muttergöttin unter dem Namen *Ištar-ʿAštart* in der Gestalt des Venussternes verehrt, wie ja auch diese semitische Göttin bei den Griechen und Römern unter dem Namen *Aphrodite-Venus* mit dem Venusstern identifiziert wird. Als solcher wird sie regelmässig neben Mond und Sonne als kunstvoll stilisierter 8-strahliger oder 16-strahliger Stern, manchmal auch einfach durch mehrere sich schneidende Linien dargestellt[1]). Als Morgenstern ist sie *ilat šêrêti* »Göttin des Morgens«, als Abendstern *ilat šimêtân* »Göttin des Abends«, als grösster Stern *šarrat kakkabe* »die Königin der Sterne«. Als Venusstern trägt sie im Sumerischen den Namen DIL-BAT, im Semitischen den Namen *Ištar*. Als Bezeichnung des Planeten Venus ist dieser Name noch in verschiedenen semitischen Dialekten (Mandäisch, Amharisch) erhalten. *Ištar (ʿAštart)* ist nämlich der uralte gemeinsemitische Name des Venussternes, genau wie *Šams* oder *Šamaš* das alte gemeinsemitische Wort für »Sonne« ist. Aus den verschiedenen Namensformen *(ʿAṭtar, ʿAttar, Ištar, ʿAštar, ʿAštart)* ersieht man nicht allein, dass hier eine uralte Gottheit vorliegt, die mit den Semiten von ihrer Urheimat gewandert ist, und deren Namen daher in allen Dialekten die regelrechte semitische Lautverschiebung aufweisst[2]), sondern auch, dass die

---

mit der Sonne, Hommel-Festschrift, 2. Bd. (Mitteil. der Vorderas. Gesellschaft, 22. Jahrg. 1917), S. 21—70.

[1]) Vgl. Hugo Prinz: Altorientalische Symbolik, Berlin 1915, Kap. 2, S. 75, 76, 142.

[2]) So schon Eduard Meyer in Roschers Lexikon der griechischen und römischen Mythologie, 1. Bd., 1884—1886, Artikel »Astarte« Sp. 647—648, und George A. Barton: The semitic Ištar cult in der amerikanischen Zeitschrift »Hebraica« Vol. 9 No. 3 and 4, April—July 1893, S. 131—165. Vol. 10 No. 1 and 2, October 1893—January 1894, S. 1—74 (§ 16 S. 67). In dieser Abhandlung hat Barton viel wertvolles semitisches und klassisches Material gesammelt.

Identifikation der Muttergöttin mit diesem Stern etwas sekundäres ist. Erst ziemlich spät prägt die neue Mythologie auch die Namensform, indem *ʿAštar* erst im 1. vorchr. Jahrtausend in Kanaan mit der femininen Endung versehen wird und zu *ʿAštar-t* wird. Hätte der Name *Ištar-ʿAštart* von Anfang an — wie Barton und andere meinen — eine weibliche Gottheit bezeichnet, dann hätte dieser Name wohl auch von Anfang an die weibliche Endung gehabt.



Abb. 40. Ištar als Mutter Erde. Hinter der sitzenden Göttin ein Standbild der Göttin. Die Pflanzen (Ähren?) brechen aus ihrem Leib hervor. Siegelabdruck eines Beamten des Naram-Sin aus Tello. Nach Eduard Meyer: Sumerier und Semiten, S. 27 (Abhandl. der Berliner Akademie 1906).

Schliesslich wird die Muttergöttin in dem neuen Weltbild des nördlichen Kulturkreises mit der Erde identifiziert; dies Weltbild, wo die Muttergöttin als Mutter Erde, *Ninlil, Ninḫaršag* erscheint, ist in Babylonien schon in der sumerischen Zeit belegt[1]). Als Mutter Erde, aus deren Leib die Pflanzen emporschiessen (Abb. 40), ist sie vornehmlich die Mutter der irdischen Vegetation, die all-

[1]) Hugo Radau: Bel, the Crist of ancient times, Chicago 1908. I. The babylonian pantheon, S. 19—30.

jährlich stirbt, aber im Frühjahr wieder lebendig wird. Als Mutter der Vegetation ist sie nicht allein *'Umm unḳûd* »die Mutter der Trauben«, sondern vornehmlich die Mutter



Abb. 41. Die Kuh der Hathor. Kairo[1]).

des Getreides. Wie die griechisch-römische Mutter Erde *Demeter-Ceres* regelmässig mit Ähren abgebildet wird[2]), so

[1]) Nach Hugo Gressmann: Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testament, 2. Bd. Bilder, Tübingen 1909, S. 63, Abb. 108: »Die rotbraune, lebensgrosse Kuh besteht aus Sandstein. Kopf, Nacken und Hörner waren ursprünglich mit dünnen Goldplatten bedeckt. Zwischen den Hörnern befindet sich die Sonnenscheibe . . . wie die allerdings schon früh zur Liebesgöttin gewordene Hathor selbst ursprünglich Sonnen- und Himmelsgöttin war.«

[2]) Vgl. Die Demeter-Bilder in Roschers Lexikon der griechischen und röm. Mythologie, 1. Bd., Artikel »Ceres«, Sp. 859—862.

ist auch eine Ähre das Attribut der Ištar. Im Sternbild der Jungfrau, das mit dieser Göttin identifiziert wird, hält sie eine Ähre, *Spica*, in der Hand.

Für die mythische Personifikation haben diese Metamorphosen fast gar keine Bedeutung gehabt, und die von den Himmelkörpern und Naturgottheiten ausgehende Tiersymbolik hat ebenfalls für die weitere Entwiklung dieser Gestalt auf semitischem Boden eine ganz minimale Rolle gespielt. Tierkult und ausgedehnte Tiersymbolik kommen in der ägyptischen Religion vor, aber bei den Semiten ist das Tier nur eine Beigabe oder Attribut der als Mensch vorgestellten Gottheit (S. 138—139).

Da der Vater als Mondgott und Stier mit Hörnern dargestellt wurde (S. 202—206), so verstehen wir, dass die Muttergöttin als seine Gattin in Ägypten als Kuh abgebildet wird (Abb. 41).

Eine sonderbare Mischgestalt von Tier und Mensch, wie sie für ägyptische Göttertypen charakteristisch ist, liegt vor in der menschlichen *Hathor*-Gestalt mit Kuhkopf, Kuhohren oder Kuhhörnern[1]), Auf semitischem Boden wird *Ištar* sehr selten als Kuh dargestellt, häufiger als menschliche Gestalt mit Hörnern, aber in der Regel völlig als eine menschliche Frau, deren heiliges Tier eine Taube ist[2]).

---

[1]) Vgl. die Bilder bei A. Jeremias: Handbuch der altoriental. Geisteskultur, S. 254 Abb. 156. A. Erman: Die ägyptische Religion, 2. Aufl., S. 15 Abb. 12.

[2]) Ausser den öfters genannten allgemeinen Handbüchern über semitische Religion, wo die Muttergöttin *Ištar-Aštart* gewöhnlich einen breiten Raum einnimmt, wären von Monographien über diese Gestalt noch besonders hervorzuheben W. Baudissin: Artikel »Astarte und Aschera« in Herzog-Hauchs Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche, 3. Aufl. 2. Bd. 1897, S. 147—161, »Atargatis« ibid. S. 171—177, wie gewöhnlich in Baudissins Arbeiten mit sehr ausführlichen Literaturangaben. S. R. Driver: Artikel »Aschtoreth« in Hastings

Als solche hat sie eine Entwicklung durchgemacht, die in den Hauptzügen mit der ethischen Entwicklung der Vatergestalt übereinstimmt, wie sie oben in Kap. 6 (S. 145—229) geschildert worden ist. Sie ist die Urmutter des Menschengeschlechts, *bânat tênišeti* »Gebärerin der Menschen«, *ummu rîmnîtum ša nišê*, »die barmherzige Mutter der Menschen«, die in der Sintflutmythe über den Untergang ihrer Nachkommen weint, wie sie auch über den frühzeitigen Tod des Gottessohnes trauert.

Sie kommt wohl in vielen Lokalformen vor und wird in Beziehung zu verschiedenen Städten und Kultusörtern gesetzt, aber wird von der Nationalisierungsprozess wenig berührt. Der Stamm wird stets nach dem göttlichen Vater benannt, die Mutter des Stammes tritt in der Religion fast niemals hervor, und auch als Mutter des Volkes tritt sie neben dem Vater ganz zurück. Dennoch finden sich Anzeichen dafür, dass sie als Mutter Erde mit dem Boden des Vaterlandes identifiziert wird, die *terra* als *alma mater* wird zu *patria*, die ja auch gewöhnlich nach alten mythologischen Vorstellungen weiblich ist (Germania, la France, Italia u. s. w.). So lässt sich wohl erklären, dass sie als Volksgottheit bei einem Kriegervolke wie den Assyrern als Kriegsgöttin erscheinen kann. Die barmherzige Muttergöttin wird *belit tahazim*, »Die Herrin der Schlacht« und wird mit Kriegswappen dargestellt wie der semitische Volksgott (S. 182—185).

Dictionary on the Bible, Vol. I, 1906, S. 167—171. Nils Nilsson: Études sur le culte d'Ichtar in Archives d'Études Orientales, Vol. 2, Upsala 1911 (Angezeigt ZDMG Bd. 67, 1913, S. 379—383), und Efraim Briem: Studier över Moder- och Fruktbarhetsgudinnorna i den sumerisk-babyloniska Religionen, Lund 1918. In diesen Arbeiten wird freilich wie gewöhnlich die südsemitische Form der Muttergöttin nicht näher untersucht, als Parallele wird nur der südsemitische männliche *ʿAṯtar* herangezogen.

Die typische semitische Muttergöttin ist aber nicht die nationale, sondern die universelle, die Mutter der ganzen Schöpfung, die Mutter aller Menschen. Natürlich wird sie in der Kulturreligion, der eine physische Zeugung des Menschengeschlechts aus einem Götterpaar anstössig ist, und die den götttichen Vater zum Schöpfer umwandelt, zugleich als Schöpferin bezeichnet[1]), aber dies ändert nicht ihr Wesen als barmherzige ethische Mutter, wie ja der Vater auch als Schöpfer in übertragenem Sinne der barmherzige Vater der Menschen ist (S. 214—229).

Gerade als solche Mutter entfaltet diese Gestalt im Altertum die edelsten Züge ihres Wesens. Die altsemitische Religion war ja von Anfang an auf das Verwandtschaftsgefühl aufgebaut. Wie das Band der Verwandtschaft zu gleicher Zeit das primitivste und edelste Gefühl des Menschenlebens ist, das unter allen wechselnden Kulturformen das innigste menschliche Gefühl verbleibt, so war auch die Familienmythe oder das Verwandtschaftsgefühl zwischen Gott und Mensch der älteste Keim der semitischen Religion und verblieb unter den verschiedenen wechselnden Entwicklungsphasen der feste unveränderliche Kern der Religion, weil eben diese Lehre oder dieses Gefühl für das religiöse und sittliche Leben eine zentrale Bedeutung hatte. Von der ältesten historischen Zeit ab, d. h. vom 4. Jahrtausend v. Chr., traten die semitischen Götter als Vater, Bruder und Mutter den Menschen entgegen, und unter den vielen Metamorphosen einer mehrtausendjährigen Entwicklung wurde diese Auffassung treu festgehalten, wie sie ja noch heute im dreieinigen Gott des Christentums für ca. 560 Millionen Menschen, d. h. für mehr als ein Drittel der Bevölkerung der Erde,

---

[1]) Eigentlich »Töpferin«, »Thonbildnerin« (P. Jensen: Keilinschr. Bibliothek, Bd. VI 1, 1900, Mythen und Epen, S. 544), da die Menschen aus Erde oder Thon gebildet werden (Siehe oben S. 215—216).

das heiligste religiöse Dogma ist. Der Vater ist und bleibt der Vater, ob er nun als Mondgott oder Himmelsgott, als Vater des Stammes, Volkes oder des einzelnen Menschen, als physischer Erzeuger, Schöpfer oder Adoptivvater vorgestellt wird. Der Sohn ist und bleibt in allen wechselnden Gestalten der Bruder, ob er im Venusstern, in der Sonne, im Ertrag des Feldes oder in der Gestalt eines Menschen inkarniert ist, und so verblieb auch die Muttergöttin die zentrale weibliche Gottheit sowohl als Sonnengöttin wie als Venus- oder Erdegöttin, ja selbst wenn sie bisweilen unter dem Bild eines Tieres vorgestellt wurde[1]).

Kein Verwandtschaftsverhältnis enthält eine so innige, zärtliche und zu gleicher Zeit feste und dauernde Beziehung, eine solche Fülle von Liebe und selbstloser Hingabe, wie das Verhältnis zwischen Mutter und Kind, und so finden wir auch diese ethische Seite bei der religiösen Mutterschaft stark ausgeprägt.

Im grossen kultischen Apparat der ägyptischen Religion, unter den zahllosen äusseren mechanischen Mitteln, die das Gottesverhältnis befestigen und dem Menschen die göttliche Unsterblichkeit verleihen sollten, spielt die zärtliche Liebe der göttlichen Mutter eine grosse Rolle. Als Himmelsgöttin, *Nut (Neith)*, die Mutter der Sterne, »die zuerst gebar, ehe denn geboren wurde«, nahm sie sich des armen Toten an, machte ihn wieder lebendig, wie sie einst *Osiris* neu belebt hat, fügte die Glieder wieder zusammen, gab ihm einen neuen verklärten Leib, reichte ihm Essen und Wasser, und liess ihn fortan als glänzenden Stern unter den Sternen, seinen Brüdern, am Himmel wandern[2]). Als *Hathor-Isis*, die Mutter des ägyp-

[1]) Zu *Ištar* als Muttergöttin und Kuh vgl. man Alfr. Jeremias: Handbuch der altorientalischen Geisteskultur, S. 210, 254.

[2]) A. Erman: Die ägyptische Religion, 2. Aufl. 1909, S. 14—17. 27—28, S. 35, 104, 111.

tischen Gottessohnes *Horus*, war sie in einer mehr vermenschlichten Gestalt das Ideal einer selbstlosen zärtlichen Mutter, vornehmlich Schützgöttin der Frauen und Kinder und das Vorbild für das Verhältnis zwischen Mutter und Kind. Die Menschen werden wohl gewöhnlich nur in übertragenem Sinne als ihre Kinder gedacht, aber ein wirkliches, physisches Kind hat sie behalten. Der kleine Gottessohn ist hier wie bei den Semiten keine Schöpfung, sondern ein leibliches Kind der Muttergöttin, und wird überaus häufig mit der Mutter in der Kunst dargestellt. »Kein Bild ist dem ägyptischen Volke lieber gewesen, als das dieser Gottesmutter, die ihren Säugling auf dem Schosse hält«[1]) (Abb. 42).



Abb. 42. Isis mit dem kleinen Horus. Ny Carlsberg Glyptothek. Originalaufnahme.

Derselbe Bildtypus, Vorbild für den späteren Madonna-Typus, ist auch häufig in Babylonien gefunden worden (Abb. 43, siehe schon Abb. 4 S. 105).

[1]) A. Erman: Die ägypt. Religion, 2. Aufl., S. 41, vgl. S. 170—172.

Auch in Kleinasien, wo die *magna mater, Cybele,* als eine allmächtige barmherzige Mutter mit ihrem Sohn *Attis* eifrig verehrt wurde, wird sie als Muttergöttin mit dem kleinen Kind dargestellt (Abb. 44), und wie nun auch das Verhältnis zwischen der iranischen Muttergöttin *Anâhita* und dem jungen Gott *Mithra* ursprünglich war, in späterer Zeit wurden diese beiden gewiss in Anlehnung an *Cybele* und *Attis* als Mutter und Kind gedacht[1]).



Abb. 43. Die semitische Muttergöttin mit dem Gottessohn. Berliner Museum, Vorderas. Abteil. 2408. Nach A. Jeremias: Handbuch der altorient. Geisteskultur S. 254 Abb. 155[2]).

Wie die göttliche Mutter auf semitischem Boden als einzige Göttin überall eine leicht erkennbare Gestalt ist, die unter den wechselnden Namen und Formen ihr zentrales Wesen als Muttergöttin niemals verleugnet, immer zusammen mit dem jungen göttlichen Sohn erscheint, und so ein deutlicher Beweis für die ursprüngliche Einheit der semitischen Religion ist, so tritt auch die innige Verwandtschaft zwischen ägyptischer, semitischer, kleinasiatischer und persischer Religion in

[1]) Fr. Cumont: Les mystères de Mithra, 2. edition, Bruxelles 1902, Chap. VI S. 152: »On avait reconnu dans l'union de Mithra et d'Anâhita l'equivalent de la liaison qui existait entre les grandes divinités indigènes, Attis et Cybèle, et l'accord entre les deux couples sacrés persista en Italie.«

[2]) In einer Beschreibung von Götterbildern wird dieser Ištar-Typus so geschildert: »Ihre Brust ist offen, auf ihrer Linken trägt sie ein Kind, das an ihrer Brust sich nährt, während sie mit ihrer Rechten es segnet.« Jeremias: loco citato S. 253.

dieser Gestalt deutlich zutage. Die Namen variieren nach Ort und Zeit, aber es ist von Haus aus dieselbe mythische Figur, die mit dem kleinen Sohn uns überall in diesem Kulturkreise begegnet, was schon daraus deutlich hervorgeht, dass sie von der Kunst im gleichen Typus dargestellt wird. Als später diese orientalischen Religionen sich über das grosse Römerreich verbreiteten und dort mit einander wetteiferten, wurden nicht allein diese Muttergöttinnen von den Römern konfundiert, auch die mitgebrachten orientalischen Priesterschaften alliierten sich häufig gegenseitig in dem richtigen Bewusstsein, dass die verschiedenen Muttergöttinnen im Grunde genommen einunddieselbe Muttergöttin bedeuteten. Wir haben soeben gesehen, dass *Cybele* in Kleinasien und Italien mit *Anâhita* identifiziert wurde, es gab auch Priester, die zu gleicher Zeit der *Isis* und der *Mater Deum (M. D.)*, d. h. der *Cybele* dienten (Abb. 45).



Abb. 44. Die kleinasiatische Muttergöttin mit ihrem Sohn. Nach H. Graillot: Le culte de Cybèle, S. 326 Pl. VII. 2. Lampe en terre cuite avec bustes de Cybèle et d'Attis . . . Au musée de Trieste.

Die nahe Verwandtschaft, die auf eine ursprüngliche Identität zurückgeht, kann nun nicht als »Völkergedanke«, als ein natürliches Produkt natürlicher menschlicher Verhältnisse, erklärt werden. Dieser gemeinsame Muttergöttin-Typus ist vielmehr ein bizarres Kunstprodukt eines ganz bestimmten Kulturkreises, die Frucht einer höchst sonderbaren mythischen Entwicklung, die damals überall

in Ägypten und Vorderasien stattgefunden hat. Das Verhältnis zwischen der göttlichen Mutter und ihrem Kind



Abb. 45. Grab des Valerius Firmus, Priester der Isis und Cybele in Ostia.
Nach Graillot: Le culte de Cybêle, S. 246 Pl. VI.

ist nämlich nicht das natürliche, sondern so unnatürlich und abnorm wie irgend möglich.

Es ist bereits berührt und wird im Folgenden näher ausgeführt werden, wie der göttliche Sohn als junger Mann

der Gatte seiner eigenen Mutter wird, wohl eine Folge davon, dass der göttliche Vater in diesem Kulturkreis sehr früh vom Schauplatz verschwindet, während der Sohn in allen Funktionen an die Stelle des Vaters tritt. Ein weiteres unnatürliches Verhältnis zwischen Mutter und Sohn liegt in der Tatsache, dass die göttliche Mutter den eingeborenen Sohn nicht in natürlicher Weise, sondern als Jungfrau, d. h. unberührt vom Manne, geboren hat. Obwohl sie ein Kind hat, so ist sie dennoch die unbefleckte, *immaculata*. Sie ist nicht vom Vater in natürlicher Weise befruchtet, sondern durch einen geheimnisvollen, wunderbaren Akt. Dass die allgebärende, ewiggebärende Muttergöttin, die ursprünglich in einem monatlichen *congressus* mit dem Vater verkehrte, und deren ursprüngliches Wesen in geschlechtlicher sinnlicher Liebe, im Zeugen und Gebären bestand, sich in eine Jungfrau verwandelt hat, wird so übereinstimmend überall im überlieferten Material berichtet, dass an der Tatsache nicht gezweifelt werden kann. Sie wird auch von allen Gelehrten anerkannt und hervorgehoben, obwohl eine Erklärung für diese auffallende Erscheinung bis jetzt nicht gegeben ist.

In der ägyptischen Mythologie ist *Isis* erst nach dem Tode des *Osiris* durch eine geheimnisvolle Kraft, die von diesem Gotte ausging, schwanger geworden und gebar so ihren Sohn *Horus* durch unbefleckte Empfängnis als Jungfrau[1]). Auch die iranische Muttergöttin, die wie die

---

[1]) A. Erman: Die ägyptische Religion, 2. Aufl. S. 40, Verschiedene Variationen dieser wunderbaren Geburt des Gottessohnes führt Friedr. Zimmermann an: Die ägyptische Religion nach der Darstellung der Kirchenschriftsteller und der ägyptischen Denkmäler, Paderborn 1912 (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums, V. Bd. 5/6. Heft). S. 26—27, vgl. auch die Ausführungen über die keusche *Isis* und die Keuschheitszeiten im römischen Isiskulte, S. 49—50.

ägyptische ursprünglich als Naturgöttin in sehr drastischer Weise als immer empfangende und gebärende Göttin gedacht wird, heisst *Anâhita,* d. h. »die Unbefleckte«, *immaculata*[1]). Die semitische *Ištar*, ebenfalls ursprünglich Göttin der sinnlichen Liebe, des Zeugungslebens und der Fruchtbarkeit, »die Mutter der Gebärenden«, *ummu alidâte*, wird in starkem Kontrast dazu auch als Jungfrau gedacht und dargestellt. Sie wird mit dem Sternbild der Jungfrau identifiziert, und verschleiert, d. h. als Jungfrau dargestellt (Abb. 46).



Abb. 46. Ištar als Jungfrau (verschleiert). Gefunden bei Ras-el-ʿain in Mesopotamien[2]).

Bemerkenswert ist, dass sie auch als Mutter mit dem kleinen Kind dennoch den Schleier trägt und also Jungfrau geblieben ist (Abb. 47, vgl. Abb. 4 S. 105).

Auch bei den Nabatäern war der Gottessohn *Dusara* Sohn einer göttlichen Jungfrau-Mutter, wie die Muttergöttin *Tanit* bei den Karthagern »die himmlische Jungfrau« *virgo coelestis* genannt wurde. Im kleinasiatischen Kultus kommt

[1]) Chr. Bartholomae: Altiranisches Wörterbuch, Strassburg 1904, Sp. 125.

[2]) Max von Oppenheim: Der Tell Halaf und die verschleierte Göttin, Leipzig 1908 (Der Alte Orient, 10. Jahrgang, Heft 1), Abb. 15, S. 36—43.

die Mutterwirksamkeit der *magna mater*, die selbst ohne Mutter ist, sehr stark zum Ausdruck. »Mais, par un divin mystère, la dispensatrice de fécondité reste la Vierge.« Als Jungfraumutter wurde sie später in Italien mit der Jungfrau Maria identifiziert, und viele Kirchen, der heiligen Jungfrau Maria geweiht, waren an einem Ort gebaut, wo in alter Zeit die jungfräuliche *magna mater* verehrt wurde. »Julien qualifie Cybèle de Vierge Mère, *Parthenos*; pour plus d'un chrétien des premiers siècles, la Mère du Christ fut la Nouvelle Cybèle, *Nea Kubele*. Elle est restée en Italie la »Gran Madre« *Magna Mater*.« [1])



Abb. 47. Ištar als Mutter und Jungfrau. Nach Layard: Niniveh and Babylon. London 1853, S. 477.

Tatsache ist also, dass die fruchtbare, ewig empfangende und gebärende Mutter des Alls, mit den zahllosen Kindern überall innerhalb dieses Kulturkreises zu einer keuschen Jungfrau geworden ist. Die Ursache zu dieser Verwandlung muss wahrscheinlich in demselben Prozess gesucht werden, der den vielzeugenden Vater zum nichtzeugenden Schöpfer umformt. Dem ethischen Gefühl einer höheren Kultur ist der Gedanke, dass die Götter wie die Menschen in geschlechtlichem Verkehr leben, widerwärtig, wie überhaupt der Gedanke, dass die schwachen sterblichen Menschenkinder in phy-

[1]) Henri Graillot: Le culte de Cybèle, mère des dieux, à Rome et dans l'empire Romain. Thèse. Paris 1912. S. 203, S. 552—554. »Le culte métroaque avait préparé le culte marial. Répondant luimême à un éternel besoin de l'humanité, il avait développé la notion d'une Mère divine, »source« de vie, symbole de tendresse, d'indulgence et d'infinie bonté, qui trône à la droite du Tout-Puissant« S. 553—54.

sischer Weise von den mächtigen unsterblichen Göttern abstammen, mit dem weiterentwickelten religiösen Gefühl sich nicht mehr vertragen kann.

In der primitiven Stammes- und Volksreligion, wo die ganze Existenz des Stammes oder Volkes auf vielen Nachkommen beruht, ist das Ideal das Zeugen vieler Kinder und Fruchtbarkeit, drum hat auch das oberste Götterpaar hier eine zahlreiche Schar von Kindern, die Himmel und Erde bevölkern[1]). Die Religion kümmert sich nicht um die ethische Entwicklung des Einzelnen. Für eine individuelle Ethik ist in der kollektivistischen Religion ebenso wenig Platz wie für ein individuelles Gottesverhältnis oder für eine persönliche Unsterblichkeit. In den höheren individualistischen Religionsformen wird aber sexuelle Abstinenz, die Unterdrückung der animalischen Seite des Menschenlebens, ein Gradmesser der inneren Kultur, und Keuschheit eine Tugend, die auch den Göttern zugeschrieben wird. Muhammed wendet sich mit Abscheu und Entsetzen gegen den Gedanken, dass Gott zeugt[2]), und die göttliche Mutter ist ebenfalls rein und unbefleckt. Sie ist nicht physische Mutter, sondern Schöpferin der Menschen, nur im übertragenen Sinne ihre Mutter, und ebenso keusch wie die Vatergestalt. In der Volksreligion

---

[1]) Vgl. die Ausführungen oben in Kap. 6 über Kollektivismus und Kommunismus, S. 169—170.

[2]) Sure 19$^{91-94}$: Und sie (die Christen) sprechen: »Gezeugt hat der Erbarmer einen Sohn.« Wahrlich, ihr behauptet ein ungeheuerlich Ding. Fast möchten die Himmel darob zerreissen und die Erde möchte sich spalten, und es möchten die Berge stürzen in Trümmer, dass sie dem Erbarmer einen Sohn beilegen, dem es nicht geziemt einen Sohn zu zeugen. Keiner in den Himmeln und auf Erden darf sich dem Erbarmer anders nahen wie als Sklave. Sure 6^{101}: Der Schöpfer der Himmel und der Erde, woher sollte er Kinder *(walad)* haben, da er keine Frau *(ṣâḥiba)* hat. Sure 112^{3}: Er zeugt nicht, *lam jalid.*

war der Entmannte verachtet und unwürdig am Kultus teilzunehmen (Deut. 23[1]), in den individualistischen und universalistischen Mysterienreligionen, die um die Wende unserer Zeitrechnung nach Westen vordrangen, war Entmannung und Keuschheit ein religiöses Ideal. Im Dienste der grossen Mutter aus Kleinasien waren z. B. eine Menge Verschnittener, Askese, Geisselung und Entmannung spielten hier eine grosse Rolle im Kultus[1]). Drum wird die grosse Mutter für eine Jungfrau gehalten.

Als Rest der ehemaligen Zeugungs- und Geburtsmythologie ist aber der göttliche »eingeborene« Sohn verblieben. Die Dreiheit der Götter stand fest, und ausserdem hatte der Sohn als Auferstehungsgott und Messias eine grosse Bedeutung für das religiöse Leben gewonnen, ihn konnte man nicht eliminieren. So verbindet sich wie gewöhnlich die alte und neue Auffassung durch einen künstlichen Harmonisierungsversuch. Die göttliche Jungfrau hat wohl einen Sohn, aber er ist ohne Zeugung, ohne Vater, durch ein Wunder geboren. Erleichtert wurde diese Auffassung durch den Umstand, dass der Vater in späterer Zeit im praktischen Kultus gewöhnlich verschwindet, sodass hier Mutter und Sohn allein ohne Vater erscheinen.

Nun wird auch die Jungfrau-Geburt auf die Geburt des irdischen Gottessohnes, auf den König oder auf den Messias übertragen, denn dieser ist ja in allen Punkten mit dem himmlischen Gottessohn identisch, und muss also in ähnlicher Weise ohne natürliche physische Zeugung durch eine wunderbare magische Kraft oder unbefleckte Empfängnis geboren sein. Er ist nicht allein »erstgeboren«

---

[1]) Darauf anspielend heisst es im Math. 19[12]: »Es sind etliche verschnitten, die sich selbst verschnitten haben um des Himmelreichs willen« (vgl. 1. Kor. Kap. 6—7).



oder »eingeboren«, sondern auch »geboren von einer Jungfrau«. Dadurch bekommt seine göttliche Abstammung eine Stütze, denn es ist ja ganz ausgeschlossen, dass er einen menschlichen Vater haben kann, wenn er von einer unverheirateten Jungfrau und nicht von einer verheirateten Frau, die vielleicht andere Kinder hat, geboren ist.

Die Mutter des Erlöserkönigs ist also Jungfrau im doppelten Sinne, sie ist nicht allein unberührt von einem menschlichen, männlichen Wesen, sondern auch im mythologischen Sinne. Ursprünglich wurde sie durch wirklichen physischen *congressus* vom obersten Gott befruchtet (S. 292—296), jetzt wird diese grobe sinnliche Vorstellung, wie in der Geburtsgeschichte Jesus, Matth. 1 $^{18-20}$, Luc. 1 $^{26-38}$, und vieler anderer orientalischen Messiasgestalten, zu einer geheimnisvollen übernatürlichen Kraft umgedeutet. Das mythologische Jungfraumutter-Motiv, auf die menschliche Messiasmutter übertragen, gibt ferner Anlass zu weiterer Mythologisierung und Vergöttlichung der irdischen Jungfraumutter. In babylonischen und besonders in assyrischen Inschriften erscheint die irdische Mutter des Messias in mythischem Nimbus als eine göttliche Gestalt, ja wird schliesslich direkt — wie später die Jungfrau Maria — mit der himmlischen Muttergöttin identifiziert[1]).

---

[1]) Wichtiges hierhergehöriges religionshistorisches Material aus der vorchristlichen Zeit ist gesammelt von dem jungen dänischen Gelehrten Nicolai Blædel: Født af Jomfru Maria, København 1910 (Religionshistoriske Smaaskrifter II), III. Religionshistorisk Belysning, S. 29—49. Vgl. ferner Hermann Gunkel: Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments, Göttingen 1903 (Forschungen zur Rel. und Literatur des Alt. u. Neuen Testam. 1. Heft), S. 64—69. A. Jeremias: Babylonisches im Neuen Testament, Leipzig 1905, Kap. 2. Die geheimnisvolle Herkunft des Erlöserkönigs, S. 28—30. Derselbe: Handbuch der altoriental. Geisteskultur, Leipzig 1913, Kap. 10²: Der Erretter als vergöttlichter Mensch, S. 209—211.

Unter den drei göttlichen Personen hat in späterer Zeit der ursprüngliche Hauptgott, der Vater, nur in Ägypten im praktischen Kultus als Auferstehungsgott eine wesentliche Bedeutung. Auf Osiris, den Todesüberwinder und Erlöser, der selbst stirbt aber wieder lebendig wird, vertraut der fromme Ägypter, wenn er das irdische Leben verlassen muss. Deshalb hat er einen wichtigen Platz im Kultus wie im Tempel und wird auch zusammen mit den beiden anderen göttlichen Personen abgebildet (Abb. 1 S. 70). Bei den Nordsemiten hat der Sohn sehr früh diese und andere Funktionen des Vaters übernommen. Die bekannte semitische Geringschätzung des Weibes, die in allen Kulturperioden von der ältesten Zeit bis auf den heutigen Tag, in der altsemitischen Religion wie im Judentum, Christentum und Islam, bemerkbar ist, verhindert, dass die Muttergöttin hier neben einer männlichen Gottheit, sei es dem Vater oder dem Sohn, aufkommen kann. Sie legt — wie die Jungfrau Maria später im Christentum — Fürbitte bei dem obersten männlichen Gott für den Menschen ein (Abb. 48), aber ist nicht selbst die oberste Gottheit. Aber auf nichtsemitischem Kulturboden, in Kleinasien und Karthago, wahrscheinlich schon in der uralten kretisch-ägäischen Kultur, ist die dritte Person der göttlichen Dreiheit, die bei den Semiten im Rang immer die letzte Stelle einnimmt[1]), als die barmherzige, jungfräuliche Mutter der Menschen die wichtigste Gottheit geworden. Sie erscheint wohl zusammen mit dem jungen Sohn, aber geht in Bedeutung dem Sohne voran.

Diesem Hervortreten der Muttergöttin in der vorchristlichen Zeit, sobald sie semitischen Kulturboden verlässt,

[1]) Vgl. die Ausführungen oben Kap. 6 S. 85 und 113 und M. Jastrow: Die Religion Babyloniens und Assyriens, 1. Bd., Giessen 1905, V. Die Göttergemahlinnen, S. 99—100.

entspricht genau die nachchristliche Steigerung des Madonnakults bei den indogermanischen Völkern. Im Jesusbilde der christlichen Kirche ist, trotz der starken Mythologisierung, die Jesus wie jeder andere Messias erfahren hat, dennoch viel vom historischen Jesus übrig geblieben, aber im katholischen Mariabilde erinnert fast nur der Name an Jesus Mutter, alles übrige ist altorientalische Mythologie, indem die altorientalische Muttergöttin, wie man Punkt für Punkt nachweisen kann, in der nachchristlichen Zeit bei den Katholiken unter dem Namen Marias weiter verehrt wurde. Im ältesten semitischen Christentum finden wir aber nur wenig Madonnakultus, weil eben in der damaligen semitischen Religion die Muttergöttin eine unbedeutende Gestalt war. Die Mutter Jesus wird in der Epistelliteratur garnicht, in den ältesten Evangelien nur selten erwähnt. Sie war offenbar wie seine ganze Familie gegen seine Lehrtätigkeit[2]), und eine Gestalt wie Jesus Mutter, die als



Abb. 48. Die semitische Muttergöttin, fürbittend für die Menschen. Bas-Relief aus Thon, gefunden zu Telloh, jetzt im Louvre-Museum[1]).

[1]) Nach **Jastrow**: Bildermappe zur Religion Babyloniens und Assyriens, Nr. 20 Tafel 6.

[2]) Vgl. Stellen wie Markus 3^{21} oder Mark. $3^{32-35} \mp$ Matth. 12^{46-50}. Einen sehr instruktiven Artikel über dieses Thema hat I. B. **Mayor**

verheiratete Frau mindesten 7—8 Kinder hatte[1]), passt auch so schlecht wie möglich zum überlieferten Bilde von der göttlichen asketischen und keuschen Jungfrau. Aber im späteren indogermanischen Christentum, wo der Kult der Muttergöttin im Volke tiefe und starke Wurzeln hatte. wächst die Madonnaverehrung. Die Namen und die Bilder der heiligen Jungfrau, die allerdings nicht nach der Priesterlehre, sondern im Volksleben die wichtigste Gottheit war, zeigen deutlich, dass die historische Mutter Jesus nicht der Ausgangspunkt für diese Entwicklung war, sondern dass wir hier mit der Jahrtausend alten mythischen Gestalt der heiligen Jungfrau zu tun haben, die nachträglich mit der Jungfrau Maria identifiziert wird[2]).

---

geschrieben in Hastings: Dictionary of the Bible, Vol. 1. Artikel: »Brethren of the Lord«, Sp. 320—326. Soeben kommt mir ein neuerschienes deutsches Buch in die Hand: Ursprung und Anfänge des Christentums von Eduard Meyer (Stuttgart u. Berlin 1921), wo der Verfasser im 2. Kap. Die Jugendgeschichte Jesu, Jesus und seine Familie. S. 70—77, dieselbe Auffassung ausführlich begründet.

[1]) Matth. 13^{5-56}: »Ist dieser (Jesus) nicht des Baumeisters (*τοῦ τέκτονος*) Sohn? Heisst seine Mutter nicht Maria und seine Brüder Jakob und Joseph und Simon und Judas? Und seine Schwestern, sind sie nicht alle (*πᾶσαι*) bei uns? ∓ Mark. 6^3.

[2]) Sie heisst genau wie die alte vorchristliche Muttergöttin: Himmelskönigin, Morgenstern, Mutter, Herrin *(Madonna)*, Mutter des eingeborenen Sohnes. die heilige sündlose Jungfrau, die himmlische unbefleckte Jungfrau. *virgo cœlestis, immaculata*, die schmerzhafte Mutter, *mater dolorosa* u. s. w. »Es ist in der Tat die alte Göttermutter, die in der Göttin Maria wieder zu vollem Leben erwacht ist; ja man kann sagen, dass in ihr die kleinasiatische Religion die Welt erobert hat. Alle Hauptzüge teilt sie mit der grossen Göttin Kleinasiens, ja in der Madonna von Lourdes ist sogar der spezielle Charakter als Berggöttin auf sie übertragen: wie unter den Bäumen und spriessenden Blumen wird Maria auch in der Felsgrotte dargestellt, mitten im Waldgebirge, in dem ihr Kind sich tummelt; . . . Die dominierende Stellung Marias ist so gewaltig, dass sie nicht nur in die officiellen Gebetsformeln der Kirche als beherrschende Gestalt aufgenommen ist — das *Ave Maria*

Genau das gleiche Schicksal hatte in vorchristlicher Zeit die altorientalische Göttin auf ihrer Wanderung nach Westen. Überall auf indogermanischem Kulturboden wurde sie eifriger verehrt als der Gottessohn, wie Graillot, wohl der beste Kenner der nicht-semitischen Form dieser Muttergöttin, richtig urteilt: »Le culte d'une Mère divine est l'un des plus anciens que nous connaissions dans le bassin de la mer Égée. Il fut l'un de ceux en qui le paganisme gréco-romain mit ses dernières espérances. Nous pouvons suivre ainsi le cours de ses destinnées pendant près de vingt siècles, dont six appartiennent à l'histoire de Rome ... A côté d'elle, on adorait un dieu, son fils et son époux; mais la primauté restait à la Mère ...«[1])

Der stehende Name *magna mater*, »Die grosse Mutter«, den sie überall in Kleinasien und im Westen führt, bezeich-

---

hat bekanntlich im Rosenkranz weitaus den Vorrang vor dem Vaterunser ..., sondern dass die römische Kirche schliesslich ihre göttliche Geburt unter ihre Glaubenssätze aufgenommen hat ... Es ist die ungeheure Bedeutung der Reformation, dass sie nicht nur mit all diesen Anschauungen gebrochen, sondern sie wirklich bei ihren Anhängern völlig ausgetilgt hat.« Eduard Meyer: Ursprung und Anfänge des Christentums, 1. Bd. Die Evangelien, 1921, II. Exkurs über den Mariakult, S. 80—81.

[1]) Henri Graillot: Le culte de Cybèle, S. 555. Graillot hat erkannt, dass diese Göttin mit der ägyptischen *Isis* und der semitischen *Ištar* im Grunde identisch ist, S. 2—4, aber »ce qui distingue la Mère ou peut-être Vierge Mère crétoise, c'est sa suprematie. Dans la religion égéenne prédomine l'aspect féminin de la divinité« S. 5. »Les Minoens enfin croient à une survie d'outre-tombe. La déesse mère et le dieu fils, qui a subi la mort et qui l'a vaincue, étendent sur cet autre monde leur suzeraineté.« ... »Cette religion n'était point particulière aux Eteocrètes. Elle semble avoir été commune à toutes les populations de même race, ou de même civilisation, qui habitaient le continent grec, les îles égéennes et l'Asie Mineure«, S. 7. (Die Aushebungen von mir.)

net wohl die Göttin als Hauptgottheit im Gegensatz zu der orientalischen weniger hervortretenden Muttergöttin. Als Hauptgottheit wird sie häufig allein (ohne den Sohn) dargestellt, und Bilder aus der hellenistischen Zeit zeigen uns die mächtige, allesbeherrschende Kybele als eine idealisierte jungfräuliche Gestalt, wo nur die Ähren in der rechten Hand an ihren ehemaligen Charakter als die fruchtbare Mutter Erde erinnern (Abb. 49)[1].



Abb. 49. Kybele aus Antiochia. (Vatikan).

Es ist also kein Zufall, dass Paulus in Kleinasien mit dem Kultus der grossen Göttin in Konflikt kam. Man beachte, dass Paulus, der Apostel des Sohnes, auf semitischem Kulturboden ausserhalb des Judentums, nirgendwo auf ernstlichen Widerstand stiess, denn der Gott, den er predigte, war ja seit Jahrtausenden hier im Leben und

[1]) Nach Hans Lietzmann: Bilderanhang, in Paul Wendland: Die hellenist.-röm. Kultur, Taf. II oben. Andere Kybele-Bilder finden sich bei Graillot: Le culte de Cybele. Eine Kybele Statue aus Marmor ist in der Ny-Carlsberg Glyptothek, Kopenhagen.

Tode der wichtigste Gott, der jedermann vertraut war und dessen Inkarnation als Messias seit langem heiss ersehnt war. Das Neue in Paulus Predigt war nur, dass ein jüdischer Prophet mit diesem Gott und dem erwarteten Messias identifiziert wurde. Für die grosse kleinasiatische Jungfraumutter, wie überhaupt für die Muttergöttin, war aber in Paulus Theologie kein Platz, und so kam es in Ephesus zu einem grossen Aufruhr gegen den Mann, der eine Göttin nicht anerkannte, deren Majestät »ganz Asia (d. h. Kleinasien) und der ganze Weltkreis verehrt« (Acta 19^{27}).

Die Episode, die in Acta 19^{23-40} ausführlich geschildert wird, wirft ein interessantes Streiflicht auf den Kult der grossen ephesischen Göttin im ersten vorchristlichen Jahrhundert. Sie zeigt, dass die Jungfraumutter hier wie anderswo auf indogermanischem Kulturboden im religiösen Bewusstsein wie im Kultus die erste und wichtigste Stelle inne hatte, überhaupt das Zentrum der ganzen Religion war.

»Es erhob sich aber zu jener Zeit eine nicht geringe Unruhe über die Lehre. Denn einer mit Namen Demetrius, ein Silberschmied, welcher silberne Tempel der Artemis verfertigte, und denen vom Handwerk nicht geringen Verdienst zuwandte, versammelte dieselben, sowie die Arbeiter des Handwerks und sprach: Ihr Männer wisset, dass wir einen grossen Wohlstand haben aus diesem Handwerk, und seht und hört nun, dass nicht allein zu Ephesus, sondern auch fast in ganz Asien dieser Paulus viel Volks abfällig macht, indem er überredet und sagt, das seien keine Götter, die mit Händen gemacht sind. Aber es läuft nicht allein dieser unser Handel Gefahr in Verruf zu kommen, sondern auch der Tempel der grossen Göttin Artemis für nichts geachtet zu werden, und es droht ihre Majestät vernichtet zu werden, welche doch

ganz Asien und die ganze Welt verehrt. Als sie das aber hörten, wurden sie voll Zornes, und riefen laut: »Gross ist die Artemis der Epheser« (Acta 19^{23-28}).



Abb. 50. Die »Artemis« von Ephesus. Alabasterstatuette in Neapel.

Fremde Götternamen werden von griechischen Autoren gewöhnlich mit griechischen Namen wiedergegeben. Die ephesische *magna mater* wird hier wie auch sonst bei den Griechen[1]) *Artemis* genannt, weil sie wie diese Jungfrau ist. Der Ruf: »Gross ist die Artemis der Epheser!« der nach V. 34 von der ganzen Menge in zwei Stunden wiederholt wird, ist wohl der gewöhnliche Kultruf, und zeigt, dass sie wirklich die »grosse« Mutter war. Die »Grösse« oder »Majestät« *(μεγαλειότης)*, das Charakteristikum dieser Göttin, wird auch in V. 27 hervorgehoben. Für die grosse Menge war wohl der Kultus hauptsächlich Bilderdienst; der Tempel, die Weihgegenstände und besonders

[1]) So wird z. B. die grosse Mutter, die in Karthago auch den Namen *Tanit* führt, im griechischen Texte einer phönizisch-griechischen Bilingue zu Athen gefunden, dort Artemis genannt. Corpus inscript. semit. Pars prima, Tomus I Nr. 116, S. 141—142. »*Abdtanitus*« græce *Ἀρτεμίδωρος* redditur. Nomen deæ quæ in punicis tantum titulis reperiri solet, habes hic in nomine viri Sidonii ... In titulo præcedenti pro *ʿAbdʿaštart* habes græce *Ἀφροδίσιος* (S. 142).

das vom Himmel gefallene Bild (*διοπετές*) spielen, wie vielfach auch im Madonnakultus, eine grössere Rolle als die Göttin selbst: »Welcher Mensch ist, der nicht wisse, dass die Stadt Ephesus die Tempelhüterin ist für die grosse Artemis und ihr vom Himmel gefallenes Bild?« (V. 35). Dies stimmt zu dem, was wir anderweitig von dem Kultus der heiligen Jungfraumutter zu Ephesus erfahren[1]). Wie es besonders alte, heilige und berühmte Madonnabilder gibt, so war auch das uralte Bild der heiligen Jungfrau zu Ephesus im Altertum weithin berühmt und wurde vielfach abgebildet und nachgemacht (Abb. 50). Die vielen Brüste (*πολύμαστος*, *multimammia*), die bei der ephesischen Jungfraumutter noch erhalten waren, sind ein altertümliches Überbleibsel aus der Zeit, wo die Göttin nicht als Jungfrau, sondern als vielgebärende, fruchtbare Mutter mit überaus vielen Kindern verehrt wurde.

Dieselbe Göttin wurde auch bei den semitischen Kolonisten in Karthago als »die grosse Mutter«, *Em rabbat*, oder »die Grosse« *Rabbat*, eifrig verehrt. Über 2000 Weihinschriften sind ihr und dem begleitenden jungen Gotte geweiht[2]).

[1]) Vgl. Gustav Ad. Zimmermann: Ephesos im ersten christlichen Jahrhundert. Dissertation 1874. Kap. 4. Der religiöse Zustand von Ephesos unter dem Principate der gens Julia-Claudia (30 a. Chr.—70 p. Chr.) § 1. Der Cultus der Artemis, S. 87—120. W. H. Roscher: Ausführliches Lexikon der griechischen u. römischen Mythologie, 1. Bd. 1884—86, Artikel »Artemis«, § 16 Ephesische Artemis, Sp. 588—593. Paul Wendland: Die hellenistisch-römische Kultur, Tübingen 1907. Bilderanhang von Hans Lietzmann, Kleinasiatische Gottheiten, S. 186 Taf. VII 1.

[2]) Corpus inscriptionum Semiticarum, Pars prima, Tomus I, S. 274 ff. Nr. 180 et sequentes. »Hic enim incipit longus ordo titulorum Tanitidi et Baali Hammoni dicatorum, quorum numerus in tantam molem crevit, ut nullum exemplum habeas nec in titulis phœniciis, nec apud Græcos Latinosve, numinum in qualibet urbe tam assiduo

Der gewöhnliche Typus lautet:

לרבת לתנת פן בעל ו
לאדן לבעל חמן אש נד־
ר עזרבעל בן חנא בן עז־
רבעל בן בעליתן כשמא
קלא תברכא

Abb. 51. Weihinschrift aus Karthago mit hebräischer Transskription.
Corp. inscr. semit. Pars I Tomus I Nr. 180.

In Übersetzung:

Für die »Grosse«, für *Tnt*, das Angesicht *Baʿal's* und
Für den »Herrn«, für Baʿal Ḥammôn, welches weih-
te Azrubaʿal, Sohn des Ḥano, Sohn des ʿAz-
rubaʿal, Sohn des Baʿaljaton; weil sie erhörte
seine Stimme. Möge sie ihn segnen!

Bemerkenswert ist, was auch Renan im Corpus hervorhebt, dass in so vielen Texten nur die beiden Gottheiten, die grosse Göttin und der junge Gott, *Baʿal Ḥammôn*, erscheinen. Im Kultus kamen also nur diese beiden Gottheiten vor. Die Göttin wird aber stets an erster Stelle genannt, der Weihende betet gewöhnlich zu ihr, und sie erhörte seine Stimme. Seltener wendet er sich an alle beide.

Sie steht also im Vordergrund wie in Kleinasien. Der Vater, der in Karthago »der Alte« genannt wurde, ist

---

cultu, exclusis aliis omnibus, celebratorum.« Die Inschrift Nr. 180 wird im Corpus S. 289 von Renan übersetzt: *Dominæ Tanitidi, faciei Baalis, et Domino Baali Hammoni, quod vovit Azrubaal, filius Hannonis, filii Azrubaalis, filii Baaljatonis; quia audivit vocem eius, benedicat ei.*

hier wie in Kleinasien im Kultus scheinbar ganz vergessen. In Kleinasien kam er aber, wie bei den Phöniziern in älterer Zeit, neben den beiden anderen Gottheiten vor, bei den Hithitern unter dem Namen *Tešup*, und in Karthago lebt er noch in Erinnerung als der alte Heil- und Schlangengott *Esmun-Asklepios*[1]). Auf der rechten Hälfte des Silberbandes von Batna, wohl aus dem Anfang unserer Zeitrechnung, (Abb. 52), ist die ganze karthagische Göttertrias insofern angedeutet, als die heilige Schlange, das Symbol des alten Heilgottes, neben



Abb. 52. Ein Stück des Silberbandes von Batna. (Nach Baudissin: Adonis und Esmun, Taf. VI.)

der Göttin und dem jungen Gott dargestellt ist. Die ganze Trias ist auch sonst belegt[2]).

Im Kultus treten aber nur die Göttin und der junge Gott hervor. Die Göttin trägt gewöhnlich den dunklen Namen *Tnt*, heisst auch einfach, wie sonst bei den Semiten, *ʿAštart* oder einfach *Allat* »die Göttin«. Sie trägt

---

[1]) Siehe oben Kap. 1 S. 70—73, S. 107—111.

[2]) So Philippe Berger: La Trinité Carthaginoise, mémoire sur un bandeau trouvé dans les environs de Batna (Extrait de la Gazette archéologique), Paris 1880, vgl. W. Wilh. Baudissin: Adonis und Esmun, Leipzig 1911, S. 269—270, S. 282—286 (Der karthagische Iolaos), S. 331—334 und Tafel VI).

auf dem Silberbande dieselbe charakteristische Mauerkrone wie die grosse kleinasiatische Jungfraumutter, wird als »himmlische Jungfrau«, *virgo coelestis,* charakterisiert, wie ja auch die babylonische Muttergöttin *Ištar* »der Schmuck des Himmels«, Jungfrau genannt wurde[1]), und wird auf einem Votivdenkmal (C. I. S. 1 Nr. 183) im oben angeführten Typus in ähnlicher Weise dargestellt wie das »Weib«, die himmlische Muttergöttin, in der Offenbarung des Johannes Kap. 12[1] »mit der Sonne bekleidet, und der Mond unter ihren Füssen« erscheint. Hier in Karthago trägt die himmlische Jungfrau Sonne und Mond in den Händen, während unten die Taube, ihr heiliges Tier, abgebildet ist (Abb. 53).



Abb. 53. Die karthagische Jungfraumutter als himmlische Jungfrau. Corp. inscr. semit. Pars I, Tomus I, Nr. 183, Tabula XLV.

In Karthago, wie sonst, wo die Muttergöttin verehrt wurde, war sie wohl vornehmlich die Schutzgöttin der Weiber und hatte neben den männlichen Priestern auch eine weibliche Priesterschaft. Ein Bild vom Deckel eines karthagischen Sarkophags zeigt uns eine solche Priesterin (Abb. 54).

[1]) M. Jastrow: Die Religion Babyloniens und Assyriens, 1. Bd., Giessen 1905, Kap. 17, S. 530.

In Phönizien, dem Mutterland der Karthager, ist zwar der junge Gott *Ba'al* der Hauptgott, aber die Muttergöttin *'Aštart* tritt dennoch, wie es scheint, hier stärker hervor als gewöhnlich bei den Semiten. In einer Inschrift aus Byblus, wohl aus dem 4. oder 5. vorchr. Jahrhundert, weiht *Jehaw-melk*, König von Gebal, der Grossen (Göttin), der Herrin von Gebal, einen Altar, in der Tabnit-Inschrift (3. Jahrh. v. Chr.) ist *Tabnit*, der König der Sidonier, der Priester der Astart, *kôhen-'Aštart*, und seine Frau *Em-'aštart*, nach der Esmun-azar Inschrift, Zeile 14—15, Priesterin der 'Aštart[1]). Für Autrans neue These, dass die Phönizier ursprüng-



Abb. 54. Eine karthagische Priesterin.
Nach Mabel Moore: Carthage of the Phoenicians in the Light of modern Excavation, London 1905, S. 146.

[1]) Corpus inscript. semiticar. Pars I, Tomus I, Nr. 1 und 3. G. A. Cooke: A text-book of North-Semitic inscriptions. Oxford 1903, Nr. 3—5. Vgl. George A. Barton: The semitic Ištar Cult, § 8, Ashtart of Phoenicia, Mentions of Ashtart in Phoenicia, in der amerikanischen Zeitschrift »Hebraica« Vol. X 1893—1894, S. 28—36. »Of the details of her worship at Sidon our material gives us no information. We are, however, assured of the high esteem in which Aštart was held there. Bod-Aštart speaks of subduing Sharon (ein Stück Land) to Aštart, as an Israelitish king would speak of subduing it to Yahweh, or an Assyrian king, to Assur. This indicates that at Sidon Aštart was almost the supreme divinity« (S. 32), vgl. ferner: S. R. Driver, Artikel »Ashtoreth« in Hastings: Dictionary of the Bible, Vol. 1 Sp. 167—168.

lich ein nichtsemitisches Volk aus Kleinasien waren[1]), könnte man vielleicht in dieser Tatsache eine Stütze finden. Auch hier wird die Muttergöttin mit einer Taube dargestellt (Abb. 55).



Abb. 55. Die phönizische Aštart mit Taube (Louvre). Nach Rawlinson: History of Phönizia, S. 327.

Die Muttergöttin hat sich also in derselben Weise wie die Vatergestalt entwickelt. Sie hat mehr und mehr von der Naturseite ihres Wesens abgestreift, ist von einer Naturgottheit zu einem persönlichen menschenähnlichen Wesen umgeformt worden. Diese göttliche Person ist ferner zu einer durchaus ethischen Gestalt geworden, das Idealbild eines menschlichen Weibes. Ursprünglich Göttin der Heirat und der Geburt, Muttergöttin in höchster Potenz mit unendlich vielen Kindern, sie ist allmählich mit der fortschreitenden höheren Kultur zu einer keuschen Jungfrau geworden und hat als solche Doppelgestalt, zu gleicher Zeit Jungfrau und Mutter, den ersten Platz im menschlichen Herz erobert.

Merkwürdigerweise hat sich gleichzeitig ein ganz anderer Typus dieser Gestalt entwickelt, ein diametraler Gegensatz zur heiligen unberührten Jungfrau, der gewiss, wenn es sich um eine männliche Gottheit gehandelt hätte, von den modernen Religionshistorikern als eine völlig

---

[1]) C. Autran: Phéniciens, Essai de contribution à l'histoire antique de la Méditerrannée, Paris 1920.

verschiedene Gestalt, als eine ganz andere Gottheit aufgefasst worden wäre. Die Namen und andere Merkmale der Göttin lassen aber keinen Zweifel aufkommen, dass wir es hier nur mit einer neuen Variante derselbe Göttin zu tun haben.

In Babylonien und Kanaan erscheint die semitische *Ištar* nicht als verheiratete Frau mit Kind oder Kindern, sondern als unverheiratete kinderlose Liebesgöttin, als Göttin der sinnlichen Liebe und Wollust, die mit verschiedenen Göttern Liebesverhältnisse anknüpft. Häufig wird sie direkt als Hure geschildert und ist von einer Schaar von Priesterinnen oder Tempelmädchen (Hierodulen) umgeben, die in ihrem Dienste sich der Unzucht hingeben. Im Gilgameš-Epos wird z. B. die Ištar von Uruk (Erech) in Südbabylonien in derber Weise als ein solches Hurenweib geschildert, die allen ihren Buhlen Verderbnis bringt, die öffentliche Prostitution wurde hier wie in Korinth und anderswo unter den Schutz der Göttin gestellt, und die Bezeichnung für »Dirne« ist gewöhnlich von kultischer Art. Sie heisst wie im Alten Testament *ḳadištu* (hebr. *ḳedêša*) »die heilige oder reine«, ursprünglich ein Name der Ištar selbst, oder direkt *ištarîtu* »Ištar-Mädchen«.



Abb. 56. Nackte Ištar. Tontäfelchen. Louvre. Nach Jastrow Nr. 23.

Nach Herodot I 199 soll nicht allein die Dirne, sondern jedes babylonisches Weib wenigstens einmal im Leben im Tempelhof der Ištar (Aphrodite) der Göttin ihre Keuschheit als Opfer bringen, in Byblos soll nach Lucian

(De Syria Dea § 6) eine ähnliche Sitte geherrscht haben, und in Palästina wird die schamlose Unzucht des Aštartekultus (Hoseas 4[14]) oder der »Kedešen«, der heiligen Dirnen (Gen. 38[21—22]) durch das Alte Testament bezeugt.

Zahlreiche babylonischen Bilder, Terracotta- und Alabaster-Figuren sowie Darstellungen auf Siegel-Zylindern, zeigen uns diesen Ištar-Typ, wo die Nacktheit der Göttin, häufig mit Hervorhebung der *Vulva,* und obszöne Gesten den unsittlichen Charakter der Göttin illustrieren (Abb. 56)[1]), und es ist bezeichnend für die laszive Art des vorexilischen hebräischen Kultus, dass in Palästina, wo sonst die Ausgrabungen wenige Götterbilder zutage gefördert haben, dennoch viele Astarte-Bilder dieses Typs gefunden sind (Abb. 57)[2]).



Abb. 57. Astarte-Bild aus Palästina (tell ta'annak).

Von Kanaan wanderte diese nackte Aštarte, die Göttin der freien Liebe, nach Cypern und in idealisierter Gestalt als Idealbild der weiblichen Schönheit unter dem Namen Aphrodite nach Griechenland.

¹) William Hayes Ward: The Seal Cylinders of Western Asia, Washington 1910, chapter 26: The naked goddess, S. 161—162. Vgl. chapter 50: The goddess with robe withdrawn (»who exposes her nudity by lifting her garment«), S. 296—302. Mit vielen Illustrationen. Morris Jastrow: Bildermappe zur Religion Babyloniens und Assyriens, Giessen 1912, Nr. 22, 23, 25. C. Contenau: La déesse nue babylonienne, Étude d'iconographie comparée, avec 127 figures dans le texte, Paris 1914. Die Nacktheit kann nicht — wie Contenau meint — mit kultischer Nacktheit oder der Nacktheit der Sklaven zusammengestellt werden.

²) Hugues Vincent: Canaan d'après l'exploration récente, Paris 1907 (Études bibliques) Pl. III Nr. 9, 10, 11, S. 158—166. Hugo Gressmann: Altoriental. Texte und Bilder zum Alt. Testam., Tübingen 1909, 2. Bd. Religionsgeschichtliche Bilder, S. 81—83.

Diese griechische Göttin, die ebenfalls nackt dargestellt wird, gehört, wie man längst erkannt hat, nicht zum ursprünglichen griechischen Götterkreis, sondern ist wie die keusche Jungfraumutter mit dem Kinde orientalischen Ursprungs[1]).

Die semitische Göttin hat also im Laufe der Jahrtausende nicht allein als Naturgottheit, sondern auch als menschenähnliche Person eine ganze Skala von verschiedenen scharf hervortretenden Entwicklungsstufen durchgemacht. Der Vater tritt im überlieferten Material als Naturgott selten hervor, aber die Mutter ist als Naturgottheit ebenso deutlich Sonnengöttin, wie Venusgöttin und Erdgöttin, als göttliche Person ist sie zwar immer weiblich und wird nie wie der Sohn als Kind gedacht oder dargestellt, aber als fruchtbare Mutter mit vielen Kindern, als keusche Jungfrau und ausschweifendes Hurenweib kommt sie dennoch in sehr verschiedenen Typen vor[2]). Da man nun gewöhnlich darüber einig ist, dass wir es überall — wie ja schon die Namen lehren — mit derselben Göttin zu tun haben, so ist es kein Wunder,

[1]) Vgl. die Ausführungen von S. R. Driver im Artikel »Ashtoreth«, Hastings Dictionary of the Bible, Vol. 1 S. 167—171. Roscher und Furtwängler, Artikel »Aphrodite« in Roschers Lexikon der griech.-röm. Mythologie, 1. Bd. 1884—90, Sp. 390—419. Eduard Meyer: Artikel »Astarte« ib. Sp. 645—655. C. Blinkenberg: Artikel »Afrodite« und »Astarte« in Salmonsens Konversationslexikon, Bd. 1, 1915, S. 270—272, Bd. 2, 1915, S. 280—281.

[2]) Dies zeigen schon die verschiedenen Namen, welche die Griechen für die semitische Göttin verwenden. Sie wird, je nachdem die eine oder die andere Seite ihres Wesens hervortritt, der Demeter, Hera, Selene, Urania, Artemis, Athene oder Aphrodite gleichgesetzt.

dass über das ursprüngliche und eigentliche Wesen dieser Göttin verschiedene Ansichten herrschen.

Bei allen semitischen Völkern war von der ältesten historischen Zeit an der Vater das Oberhaupt der Familie, Frau und Kinder müssen ihm gehorchen, und die Kinder werden nach ihm genannt. Dieser Form der Familie, die man *Patriarchat* nennt, ging nach Robertson Smith in der prähistorischen Zeit das *Matriarchat* voran, wo die Mutter das Oberhaupt der Familie war. Die Mutter verkehrte promiscue mit allen männlichen Mitgliedern des Stammes, die Kinder kannten nicht ihren Vater, sondern hielten sich zu der Mutter und wurden nach der Mutter genannt. In diesem prähistorischen Zeitalter des Matriarchats, vermutet nun Robertson Smith weiter, war nicht ein Gott, sondern eine Göttin das Oberhaupt des Stammes. Sie war die grosse Urmutter, von welcher der ganze Stamm seine Herkunft ableitete, und als *survival* aus dieser Zeit ist die polyandrische Ištar zu erklären. »Wo aber die Vorherrschaft der Göttin zu stark begründet war, um untergraben zu werden, da konnte sie — wie in Süd-Arabien, wo sie in eine männliche Gottheit ʿAṯtar verwandelt ist — ihr Geschlecht ändern«[1]). Die unsittliche polyandrische Ištartype ist also nicht allein die ursprüngliche Form dieser Göttin, sondern die ursprüngliche Form der semitischen Religion überhaupt. Diese These hat nun Barton weiter ausgeformt. In einem grossen Werk, das viel wertvolles Material und manche richtigen Beobachtungen und Gedanken enthält, findet er überall als Grundlage des semitischen Götterglaubens ein göttliches

---

[1]) W. Robertson Smith: Kinship and marriage in early Arabia, Cambridge 1885. New edition by Stanley A. Cook, London 1903. Derselbe: Die Religion der Semiten, 1899, Kap. 2. Weibliche Gottheiten als Mütter, S. 39—42 (S. 41). Vgl. oben S. 139—141.



Paar, Vater und Mutter, aber der Vater ist überall »grown out of a mother goddess« ist »a transformed Ištar«[1]).

Diese Ansicht kommt mit allen historischen Nachrichten in Konflikt und ist schon oft widerlegt worden. Sie braucht aber nicht widerlegt zu werden, denn sie ist auf ein Postulat basiert, dass erst bewiesen werden soll. Das Matriarchat und die damit zusammenhängende Verehrung einer einzigen weiblichen Gottheit oder einer weiblichen Hauptgottheit hat bei den Semiten, soweit historische Urkunden zurück reichen, niemals existiert. Die postulierte matriarchalische Göttin war wohl auch eine Muttergöttin mit vielen Kindern, aber die nackte Ištar oder Aphrodite war eine kinderlose Liebesgöttin.

Die unzüchtige Göttin ist weder in Arabien, Ägypten, Kleinasien, Assyrien oder Persien heimisch. Sie kommt nur in Babylonien und Syrien vor, wo ihr Kultus, wie es scheint, etwa zwischen 1500 und 500 v. Chr. stark geblüht hat[2]). Sie ist also in dem Gebiet aufgekommen, wo der Sohn der Hauptgott ist. Die polyandrische *Ištar* ist in ihrer ältesten historisch belegten Form die Gattin des Gottessohnes, des himmlischen Königs, *Melek*, oder

---

[1]) George Aaron Barton: A Sketch of Semitic Origins social and religious, New York 1902. »With the movement of the Semites northward from Arabia the worship of their mother goddess was, as we have seen, carried. In many places she was in prehistoric times transformed into a god, but in others she survived in her original character far down into historic times« (S. 237). Auch Jahwe »was originally developed out of the mother goddess« (S. 281). Ähnlich Karl Vold: Naturdyrkelse (Totemismus) i de gamle semitiske Religioner. Kristiania 1904, S. 205 ff.

[2]) W. H. Ward: The Seal Cylinders of Western Asia. Chapt. 26 The naked goddess, S. 162: »She is not found in the Assyrian nor in the Persian art, ... The numerous terra-cotta and alabaster figures of the naked goddess generally belong to a late Babylonian period, but spread all over the Mediterranean coast and islands.«



Herrn, *Ba*ʿ*al (Bel), Adôn.* Als solche heisst sie bei den Babyloniern *Belit,* bei den Phöniziern *Ba*ʿ*alat,* und als Gemahlin des Königs des Himmels bei den Hebräern und Phöniziern »die Königin des Himmels«, *regina coeli.* Ihr Kultus war mit dem Kultus des *Ba*ʿ*al* oder des *Melek* eng verbunden, und es ist bemerkenswert, dass an den Orten, wo von einem unsittlichen, ausschweifenden Kultus berichtet wird, die Göttin diesen Namen trägt. Wie die grausamen Kinderopfer im Alten Testament dem »König«, *Melek (Molok)* dargebracht wurden, so wird z. B. im Alten Testament die despotische Göttin, welche die Keuschheit der Weiber fordert, als Gemahlin des Königs, »die Königin des Himmels« genannt[1]). Diese Tatsache kann uns vielleicht zum Verständnis des unsittlichen Charaktes dieses Ištartyps verhelfen, der jedenfalls eine spätere, örtlich begrenzte Abart oder Degeneration der uralten, heiligen vorderasiatisch-ägyptischen Muttergöttin darstellt.

Von Haus aus lebte diese Göttin nach gewöhnlicher menschlicher Art in normaler Ehe mit dem göttlichen Vater. Von ausserehelichen Verbindungen könnte schon deshalb keine Rede sein, weil nur eine göttliche Familie Vater, Mutter und Kinder existierte. Abnorme Verhältnisse traten aber ein, als bei den Nordsemiten der erwachsene Sohn in allen Punkten an die Stelle des Vaters trat und so auch als der Gatte der Muttergöttin erscheint. Dadurch wurde die sittliche Muttergöttin mit Kind oder Kindern zu einem unsittlichen Weib ohne Kinder, das abwechselnd mit verschiedenen männlichen mythischen Gestalten verkehrte, denn sie war nicht allein die Buhle der verschiedenen himmlischen Gestalten des jungen Gottes, sondern trat auch — wie schon das Gilgamešepos voraussetzt — mit den irdischen Königen in ein Liebesver-

---

[1]) *Malkat ha-šamajim,* Jerem. 7[18], 44[17] [19].

hältnis[1]). Die griechische Vatergestalt ist, wie es scheint, in ähnlicher Weise wie die der semitischen Muttergöttin auf mythologischem Wege eine unsittliche Figur geworden, indem eine sekundäre Mythologie Zeus mit verschiedenen himmlischen und irdischen Weibern verknüpfte.

Die kultischen Riten stellen gewöhnlich die Göttermythen dar, sie sind Abbildungen der mythischen himmlischen Vorgänge. Man darf vermuten, dass die kanaanäischen Erstgeburtsopfer einen mythologischen Hintergrund hatten (S. 288), und bei der kultischen Prostitution hat man längst erkannt, dass die Hetäre — wie ja schon der Name *ištaritu* »Istarmädchen« besagt — ein Abbild der *Ištar* ist. Der Mann, der mit dem Istarmädchen verkehrt, stellt aber offenbar — wie schon Mannhardt vermutet hat — den *Baʿal* oder *Adonis* dar, und die Sitte war dann wohl ursprünglich ein Ritus des Adonisfestes[2]). Wie nun dem auch sei, die nordsemitische Religion hatte in ihrem lasziven Ištarkult einen schwachen Punkt, der für die weitere Entwicklung der Muttergöttin verhängnisvoll wurde.

Leugnen kann man nicht, dass der mythische Ent-

[1]) Vgl. oben S. 271 und 302. In der henotheistischen babylonischen Priestertheologie wird um den Ursprung des Daseins auf eine Person zurückzuführen, die Göttin *Ištar* zugleich als Tochter des obersten Gottes *Sin* gedacht, der ja auch als Vater des Gottessohnes *(Šamaš, Marduk)* gilt. Der junge Gott buhlt also nach diesem Mythus mit seiner eigenen Schwester.

[2]) W. Mannhardt: Antike Wald- und Feldkulte, Berlin 1877, S. 283 ff. »Die Frauen ahmten das Beispiel der Aphrodite selber nach.« »Sie handelten als Abbilder, Stellvertreterinnen, Vervielfältigungen der Göttin.« »Stellte aber jedes Weib die Göttin dar, so der Fremde, der erschien und ihre Liebe genoss, folgerichtig den unkenntlich aus der Fremde, dem Totenlande, ankommenden Adonis.« Dieser Auffassung schliest sich der junge leider schon früh verstorbene schwedische Gelehrte Nils Nilsson an in der Arbeit: Études sur le culte d'Ichtar, 1911 (Archives d'Études Orientales publiées par J. A. Lundell, Vol. 2). Angezeigt ZDMG Bd. 67, 1913, S. 379—383.

wicklungsprozess, der aus leblosen Naturobjekten lebendige menschenähnliche Personen macht, einen grossen religiösen Fortschritt bedeutet[1]). Die Götter repräsentieren dadurch nicht allein physische Kräfte: Licht, Wärme, Fruchtbarkeit u. s. w., sondern auch persönliche und ethische Eigenschaften, und durch die fortgesetzte Idealisierung dieser göttlichen Personen kann die religiöse Entwicklung mit der allgemeinen Kulturentwicklung Schritt halten. Gerade in diesem Fortschritt liegt aber auch die Schwäche dieser religiösen Auffassung. Wenn nämlich die Götter als Menschen gedacht und in menschliche Verhältnisse: Geburt, Ehe, Tod u. s. w. hinabgezogen werden, dann müssen sie notwendigerweise auch mit menschlichen Unvollkommenheiten behaftet werden, und die mythologische Entwicklung kann, wie wir gesehen haben, in Konflikt mit den primitivsten moralischen Geboten kommen. Der Opfertod des Gottessohnes ist wahrscheinlich die mythologische Ursache zum berüchtigten kananäischen Kinderopfer, und die verschiedenen Liebesverhältnisse der Muttergöttin wie das ganze unzüchtige Wesen des Ištarkults haben zu einer religiösen Prostitution geführt.

Nirgends auf semitischem Kulturboden trat diese Depravation mit Kinderopfern und religiöser Prostitution so grell hervor wie im Kanaan der beiden letzten Jahrtausende v. Chr. Die vielen geopferten Kinder und frivolen Astartebilder, welche die Ausgrabungen ans Licht gebracht haben, reden eine laute Sprache und bestätigen, dass die alttestamentlichen Autoren nicht übertrieben haben, wenn sie diese Greuel schildern[2]). Die Nomadenstämme aus der

---

[1]) Diese Entwicklung spielt sich hauptsächlich auf nordsemitischem Kulturboden ab und ist in den vorhergehenden Kapiteln (5—7) und in diesem Kap. geschildert.

[2]) Vgl. E. Sellin: Der Ertrag der Ausgrabungen im Orient für die Erkenntnis der Entwicklung Israels, Leipzig 1905. D. Die Ergeb-

Wüste nehmen gewöhnlich die neue Kultur und Religion an, wenn sie sich in dem Kulturland festsetzen, aber hier war ein Fall, wo die Religion auf neue Eindringlinge abstossend wirken musste, und so finden wir denn auch die religiösen Führer des hebräischen Volkes fortwährend im Kampfe mit der kanaanäischen Religion. Die Methode, die dabei verwendet wurde, war eine radikale, ungefähr dieselbe, die Muhammed später benutzte. Die Muttergöttin mit ihrem unsittlichen Wesen wurde einfach eliminiert, dadurch auch die ganze Zeugungsmythologie, der Sohn, die Sohnmythologie und die Kinderopfer. Übrig blieb nur die aus der Wüste mitgebrachte Vatergestalt, die als Volksgott ohnehin schon in Arabien fast in monotheistischer Weise verehrt wurde.

In Babylonien ist die Sohnmythologie nicht in der Weise entartet. Kinderopfer sind bis jetzt in der umfangreichen Literatur nicht belegt, dagegen ist die zweite Person der göttlichen Trias als Messias und idealisierter Weltherrscher die wichtigste und edelste Gestalt geworden. Das unsittliche Prinzip ist hier nur durch die weibliche Gottheit vertreten. Daraus verstehen wir vielleicht, dass in Babylonien die weibliche Gottheit in eine männliche

nisse der Ausgrabungen in Palästina, S. 30—31. H. Vincent: Canaan d'après l'exploration récente, Paris 1907 (Études bibliques) Chap. III Idoles, objets cultuels et pratiques religieuses, S. 152—204 (mit vielen Bildern). H. Gressmann: Die Ausgrabungen in Palästina und das Alte Testament, Tübingen 1908 (Rel. gesch. Volksbücher, III. Reihe 10. Heft), III. Die religionshistorischen Funde, S. 22—40. Stanley A. Cook: The Religion of ancient Palestine in the second Millennium B. C. in the Light of Archæology and the Inscriptions, London 1908. III. Images and Symbols, S. 28—32. IV. Jar Burial, Human Sacrifice, S. 36—45. P. Thomsen: Palästina und seine Kultur in fünf Jahrtausenden. 2. Aufl., Leipzig u. Berlin 1917 (Aus Natur und Geisteswelt, 260. Bändchen), 4. Kap. Die vorisraelitische Zeit, Religion der Kanaaniter, S. 39—42; 6. Kap. Die israelitische Zeit, Religion der Israeliten, S. 69—72.

Person umgeformt wird. In der gewöhnlichen babylonischen Trias: *Sin*, *Šamaš*, *Ištar*, wird *Ištar* durch den männlichen *Ramman* ersetzt, in einer anderen babylonischen Götterdreiheit, *Ea*, *Marduk*, *Nusku*, wo Ea den Vater und Marduk den Sohn darstellt, wird die dritte Person durch einen männlichen Feuergott oder Fürsprecher repräsentiert[1]), und es gibt auch Anzeichen dafür, dass in der alten sumerischen Göttertrias *Anu, Inlil (Bel), Ea*, die aus drei männlichen Gestalten besteht, *Anu* ursprünglich eine weibliche Gottheit war. Im Alten Testament begegnen wir einer solchen Götterdreiheit von drei männlichen Personen in der Hebronsage, wo *Jahwe* mit zwei Männern Abraham besucht (Gen. 18^{1-16})[2]), und im Neuen Testament, wo die weibliche Person sonst in den heiligen Geist umgeformt wird, ist noch wie in der babylonischen Mythologie eine dritte männliche Person im *Parakletos* oder »Fürsprecher« des 4. Evangeliums erhalten. Noch in muslimischen Sekten finden wir als Erbe des syrischen Heidentums eine Art Götterdreiheit von drei männlichen Personen[3]).

---

[1]) H. Zimmern: Vater, Sohn und Fürsprecher in der babylonischen Gottesvorstellung, Leipzig 1896. Derselbe: Die Keilinschriften und das Alte Testament, 3. Aufl., Berlin 1903, S. 416—420. Nathan Söderblom: Vater, Sohn und Geist unter den heiligen Dreiheiten und vor der religiösen Denkweise der Gegenwart, Tübingen 1909.

[2]) Hermann Gunkel vermutet in seinem Genesiskommentar, 2. Aufl., Göttingen 1902 (Nowacks Handkommentar zum Alten Testament III 1), S. 175 »dass die Erzählung schon aus vorjahwistischer Zeit stamme, in der diese drei Männer nicht Jahweboten, sondern ursprünglich drei Götter gewesen seien«.

[3]) Vgl. René Dussaud: Histoire et religion des Noṣairis, Paris 1900 (Bibliothèque de l'école des hautes études 129. fascicule), Religion des Noṣairis I Doctrine commune aux diverses sectes, S. 64. »'Ali étant Dieu, Mohammed et Salman ses émanations les plus directes, on avait donc une sorte de trinité ... Cette trinité ne parait pas inspirée de la trinité chrétienne. Elle a tous les charactères d'une adaptation

So verschwindet bei den Semiten die Muttergöttin verhältnismässig früh. Sie wird ganz ausgeschaltet oder zu einer männlichen Person umgeformt. Im Zeitalter des Hellenismus, wo die Götter stark vergeistigt werden, ist sie die einzige Gottheit, die ihr Wesen als menschenähnliche Person völlig aufgibt und zu einem körperlosen Schatten wird. Sie leistet so wenig Widerstand gegen diesen Prozess, dass sie als »heiliger Geist«, *rûḥa de ḳudša*, eine völlig farblose Abstraktion wird, wo nur das weibliche Geschlecht des Wortes an ihren ehemaligen weiblichen Charakter erinnert.

Diese göttliche Person wird auf semitischem Kulturboden zur Seite geschoben, weil sie hier eine unsittliche Figur geworden ist und als solche mit dem allgemeinen religiös-sittlichen Fortschritt in Konflikt kommt. Ist ihr Verschwinden so eine Folge ihres unsittlichen Charakters, so hängt dieser andererseits mit der allgemeinen niedrigen Stellung des semitischen Weibes zusammen. Die semitische Muttergöttin hat sich nirgends, auch nicht wo sie nicht direkt unsittlich geworden ist, zu der ethisch-religiösen Höhe und Bedeutung erhoben, wie die orientalische Muttergöttin in Kleinasien und Italien. Die altbabylonische Muttergöttin war allerdings, weil eben die Frau von Alters her in der hochentwickelten nicht-semitischen, sumerischen Kultur auf einer höheren sozialen

à des cultes locaux, et elle rapelle la vogue des triades divines dans les anciens cultes syro-phéniciens«. ʿAli stellt nämlich den Himmel dar, Muhammed die Sonne und Salman al-Farisie den Mond (II S. 77—103).

Stufe stand als sonst bei den Semiten, eine sympatische ethische Gestalt, und die jungfräuliche Mutter mit ihrem göttlichen Sohn, die später als *Kybele* und Jungfrau *Maria* das Abendland eroberte, wurde, wie es scheint, in uralter Zeit hier geschaffen[1]), aber unter der späteren semitischen Herrschaft änderte die Göttin ihren Charakter völlig. Die mächtige Mutter des Alls, die ursprünglich ohne Anfang und Ende war und auch in babylonischen Texten »die grosse Mutter«, »die Mutter der Götter« genannt wird, die »Herrin Himmels und der Erde«, die den »ersten Rang im Himmel« hat[2]), wurde in der babylonischen Theologie dem obersten Gotte, dem Vater, als Tochter und »Fürsprecherin« untergeordnet und bekam in den semitischen Götteranrufungen regelmässig einen niedrigeren Rang nach Vater und Sohn. Die Mutter des Gottessohnes wurde wie später bei den Katholiken zugleich die Tochter Gottes und die himmlische Fürbitterin.

In der allgemeinen, gemeinsemitischen Religion hat sie nach dem Zeugnis der Personennamen niemals die Bedeutung wie Vater und Sohn gewonnen. Die Muttergöttin wurde zwar auch hier als Mutter der Menschen

---

[1]) »Wer aber den poetischen Zauber zu würdigen versteht, den im katholischen Glauben die Madonnaverehrung auf das menschliche Gemüt ausübt, oder sich an den Idealgestalten der auch im Christentum weiblich vor- und dargestellten Engelwesen ergötzt, der vergesse niemals, dass das erste Volk, das die »Himmelskönigin«, »unsere liebe Frau«, »meine Herrin« (das ist Madonna) anbetete (den mild blinkenden Morgen- und Abendstern für ihre Offenbarung haltend), und das auch die Schutzengel sich weiblich vorstellte, das sumerische Volk gewesen.« Friedr. Delitzsch: Die grosse Täuschung, Stuttgart und Berlin 1920. Schlussbetrachtung, S. 98. Über die babylonische Monogamie und die gesetzlich geschützte hohe Stellung der Frau in Babylonien handelt der Verfasser S. 77—79 derselben Schrift.

[2]) Joh. Hehn: Die biblische und die babylonische Gottesidee, Leipzig 1913, Ištar S. 42—51.

aufgefasst, aber vorwiegend in ganz naturalistischem Sinne. Es ist sehr auffallend zu beobachten, wie selten diese göttliche Mutter in Personennamen erscheint. Namen wie babylonisch *Ištar-um-mi* »Ištar ist meine Mutter«, *Ištar-um-ma-ša* »Ištar ist ihre Mutter«, *Um-mi-ṭâbat* »Meine Mutter ist gut«, aramäisch *Em-azar* »(Meine) Mutter hat geholfen«, phönizisch *Em-ʿAštart* »(Meine) Mutter ist ʿAštart« stehen ganz vereinzelt da gegenüber der ungeheuren fast unübersehbaren Menge von Personennamen, die mit »Vater« und »Bruder« gebildet sind. Wir ersehen daraus, wie wenig Bedeutung für das religiöse Gefühl diese Gestalt hier gewonnen hat.

KAPITEL 9.

Vater, Sohn und Geist.

In diesem Kapitel soll die letzte Phase der altsemitischen Götterlehre erörtert werden. — In der primitiven südsemitischen Nomadenkultur sind die Götter vorwiegend Naturobjekte, in der höheren nordsemitischen Ackerbaukultur werden diese Naturgötter allmählich zu menschenähnlichen Personen umgeformt, aber im Zeitalter des Hellenismus in den letzten drei Jahrhunderten v. Chr. werden diese Personen unter dem Einfluss der griechischen Philosophie, jedenfalls in literärisch gebildeten Kreisen, zu rein geistigen Wesen. Die Skala ist also, den drei verschiedenen Kulturperioden entsprechend, Naturgott — menschenähnliche Person — körperloser Geist.

Zuerst muss aber die Entwicklung unter der persischen Herrschaft von rund 500 bis 300 v. Chr. kurz erwähnt werden. Sie besteht hauptsächlich darin, dass neben den drei mythischen, den Menschen freundlich gesinnten Gestalten noch eine vierte mythische Person, ein böser Dämon oder Teufel, ein Gegner der Götter und Menschen, in den Vordergrund dringt, wodurch derselbe ethisch-religiöse Dualismus, der für die persische Religion so charakteristisch ist, unter den Semiten verbreitet wird. Zweitens wird in diesem Zeitraum die jüdische »monotheistische« Reform durchgeführt, möglicherweise auch unter persischem Einfluss.

Eine Art naturalistischer Dualismus war freilich in der semitischen Religion schon lange vorher vorhanden. Die drei grossen Götter waren vom Anfang an Gestirn- oder Lichtgötter und führten als solche einen ständigen Kampf mit dem Dunkel. Man kann eigentlich sagen, dass die ganze semitische Mythologie, die Götter selbst und alle ihre Handlungen, vom Anfang bis zum Ende der Zeit einen unaufhörlichen Kampf zwischen Licht und Dunkel darstellt, aber das Licht wurde viel früher personifiziert als das Dunkel. Das Licht geht von Lichtern oder leuchtenden Körpern aus, die eine sinnlich wahrnehmbare Gestalt haben, das Dunkel hat keine Gestalt

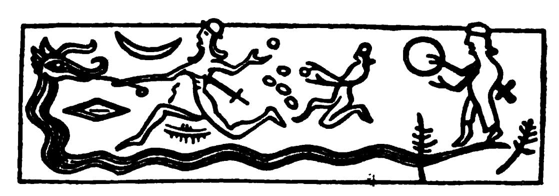


Abb. 58. Kampf mit dem Drachen.
Siegelzylinder. British Museum[1]).

und wird erst durch eine sekundäre Übertragung als Gestalt gedacht.

Wie die Götter, ehe sie als menschenähnliche Personen aufgefasst werden, als eine Art Übergangsform in tierischer Gestalt gedacht oder durch Tiere symbolisiert werden, wie z. B. der Mondgott wegen der Neumondhörner als Stier, der Sonnengott als Pferd, die Venusgöttin als Taube dargestellt wird, so wird der Teufel gewöhnlich in der altsemitischen Mythologie als Schlange oder Drache aufgefasst und dargestellt. Der Schöpfergott kämpft, in der Urzeit wie in der Endzeit (Apoc. Joh.

[1]) Weitere Bilder bei A. Jeremias: Das Alte Testam. im Lichte des alt. Orients. 2. Aufl. S. 133—141, Abb. 52—59.

12), in der babylonischen wie in der biblischen Mythologie mit diesem Drachen (Abb. 30 S. 270) oder mit dieser Schlange[1]). Es ist derselbe »grosse Drache, die alte



Abb. 59. Der Gottessohn (Marduk) als Besieger des Drachen. Nach Jastrow: Bildermappe Nr. 30.

Schlange, die da heisst Teufel und Satan, der die ganze Welt verführt« (Apoc. 12⁹) und so auch die Menschen

[1]) Das reichhaltige Material ist gesammelt und übersichtlich dargestellt von Herm. Gunkel: Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit, eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen. 1 und Ap. Joh. 12, Göttingen 1895. Vgl. H. Zimmern: Biblische und baby-

(Gen. 2) versucht (Abb. 17, S. 203), aber es ist die grosse Ruhmestat des Gottessohnes, dass er diesen Drachen, der ihm schon bei seiner Geburt nachstellt (Apoc. 12), ein für allemal überwunden hat. Er wird bei den Babyloniern nicht allein als Bekämpfer (Abb. 58), sondern auch als Besieger dieses Tieres gepriesen und als solcher auch dargestellt (Abb. 59).



Abb. 60. Babylonischer Teufel. Louvre[1]).

In diesen Mythen ist der Weltdrache nicht allein Verkörperung eines naturalistischen, sondern auch eines unethischen Prinzips, und wir haben also bereits hier den Übergang zu einem sittlichen Dualismus, aber ein wirklicher persönlicher menschenähnlicher Teufel ist, wie es scheint, der alten gemeinsemitischen Religion fremd. Einen solchen finden wir aber unter den bösen Dämonen, die in der babylonischen Religion oft erwähnt und dargestellt werden (Abb. 60), offenbar als Erbgut von der alten nicht-semitischen (sumerischen) Kultur. Im ägyptischen

lonische Urgeschichte, Leipzig 1901 (Der Alte Orient, 2. Jahrg. Heft 3) Jahve und Rahab, Jahve und Leviathan, Gen. 1 und der Jahve-Tehom-Mythus. Marduks Kampf mit Tiamat, S. 7—14. Friedr. Delitzsch: Mehr Licht, die bedeutsamsten Ergebnisse der babylonisch-assyrischen Grabungen für Geschichte, Kultur und Religion, mit 50 Abbildungen, S. 46—55. A. Jeremias: Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients, 3. Aufl. 1916. Die Schlange als Verführerin, S. 94—95, Kap 35: Das Buch Hiob, S. 562—563.

[1]) M. Jastrow: Bildermappe zur Religion Babyloniens und Assyriens. Nr. 67. Eine ähnliche Dämonengestalt aus Ton (Louvre) stellt Nr. 68 dar, mehrere Dämonenköpfe sind abgebildet Nr. 65 und 66 (Tafel 20), eine Bronzeglocke mit Dämonen und Schlangen (Berliner Museum) ist reproduziert Taf. 21, Nr. 70 und 70a. Vgl. Friedr. Delitzsch: Mehr Licht, S. 51—55 Abb. 48—50.

Seth-Typhon und noch deutlicher im persischen *Ahriman* haben wir diesen Teufel als Herrscher über ein einheitliches Reich der Finsternis des Satans (Acta 26^{18}) neben dem Reiche Gottes, und diese Vorstellung beherrscht seit der persischen Periode das ganze Vorderasien. Im Judentum, wo er in der vorexilischen Zeit nicht vorkommt, finden wir von dieser Zeit ab den Teufel unter dem Namen *Saṭan* »Gegner, Ankläger«, in der altchristlicher Literatur spielt er eine noch grössere Rolle und tritt unter vielen Namen auf[1]).

Eine andere wichtige religionshistorische Entwicklung wird auch in diesem Zeitraum abgeschlossen, indem ein kleines semitisches Volk den lange vorbereiteten Übergang von Polytheismus zu einer Art Monotheismus endlich realisiert. Die Trümmer des judäischen Volkes, von Nebukadnezar nach Babylon geschleppt, kehren unter Cyrus Schutz nach ihrem Vaterlande zurück und konstituieren sich dort als eine religiöse Gemeinde, indem sie sich um den Kult ihres alten Volkgottes *Jahwe* oder *Jahu* sammeln.

Es ist kein Anlass vorhanden, die Eigenart dieser Religion hervorzuheben, denn von jeher wird das Judentum als ein Unikum unter anderen Religionen betrachtet, das grosse Wunder der Religionsgeschichte. Notwendiger

[1]) Erik Stave: Über den Einfluss des Parsismus auf das Judentum, Haarlem 1898. Von der Teyler'schen Theologischen Gesellschaft gekrönte Preisschrift. Verhandelingen rakende den Natuurlijken en Geopenbaarden Godsdienst, uitgegeven door Teyler's godgeleerd Genootschap. Nieuwe Serie, 16. Deel, III Parsismus und Judentum, 5 Dämonologie. S. 235—280 (Besonders S. 275—280).



ist zu betonen, dass diese jüdische Religion, deren Eigentümlichkeit nicht in Abrede gestellt werden soll, sich historisch in organischer Weise aus dem semitischen Polytheismus entwickelt hat, und dass dieser Entwicklungsprozess nicht verstanden werden kann, wenn man nur in hergebrachter Weise mit den beiden Ausdrücken Monotheismus und Polytheismus operiert. Es gibt viele Arten von Monotheismus wie von Polytheismus, und die Grenze zwischen diesen Religionsformen ist nicht immer leicht zu ziehen.

Nach der theologischen Auffassung ist Monotheismus identisch mit offenbarter Religion d. h. mit vollkommener, ideeller Religion, während Polytheismus als »Heidentum« gilt, d. h. als religiöse Depravation, die als Werk des Teufels nur eine Karikatur der Religion darstellt. Polytheismus kann aber auf einer hohen Kulturstufe in ethischer und religiöser Hinsicht wertvoller sein als der Monotheismus einer niedrig stehenden Kultur. Unter den semitischen Religionsformen steht z. B. die babylonische Religion, wo der Polytheismus am stärksten entwickelt ist, in allgemeiner Humanität, im Verhältnis zu Frau, Kindern und Nächsten überhaupt, auf einer höheren Stufe als die altarabische Stammes- und Volksreligion. wo religiöse und ethische Pflichten ausserhalb des Stammes oder Volkes ganz aufhören, und wo die allgemeine Humanität und Kultur auch innerhalb des Verbandes auf einer niedrigen Stufe steht, obwohl die Gottesauffassung hier hart an Monotheismus grenzt[1]).

Nun hat die jüdische Religion, was sämtliche alttestamentlichen Schriften übereinstimmend bezeugen, seine Wurzeln gerade in dieser altarabischen Wüstenreligion. Es

[1]) Vgl. die Ausführung über Kollektivismus und Partikularismus oben Kap. 6 S. 161—186.



waren nach der Bibel nordarabische Stämme, die seiner Zeit Palästina eroberten, die legitime Religion dieser Stämme war ebenfalls nordarabischen Ursprungs, was schon der Name *Sinai* besagt, und war ursprünglich eine ziemlich rohe und primitive Beduinenreligion. Friedr. Delitzsch hat daher Recht, wenn er in einer Reihe von Schriften betont, dass die althebräische Religion und Moral in vielen Punkten auf einer niedrigeren Stufe steht als die babylonische, und dass diese Religion auch in ihren späteren Phasen eine Volksreligion war[1]). *Jahwe* war und blieb der Spezialgott Israels und ist niemals ein universeller Weltgott für alle Völker der Erde geworden, obwohl einzelne Propheten, besonders Jesaja und Deuterojesaja, ihn in dieser Weise auffassten.

Ein wirklicher Monotheismus, wie Zaratustra in Persien predigte, kommt auf semitischem Boden erst mit Muhammed und Islam rund 600 Jahren n. Chr. zum Vorschein. Die jüdische Reform bezweckte nur, die anderen Götter neben dem Volksgott innerhalb des jüdischen Volkes auszurotten, kein anderer Gott wurde hier neben *Jahwe* geduldet, aber die Götter anderer Völker waren für die alten Juden ebenso handgreifliche Realitäten wie ihr eigener Volksgott. Es war seit Jahrtausenden ein tief eingewurzelter Glaube, dass jedes Land und jedes Volk seinen eigenen Gott hatte, dem das Land ge-

[1]) Friedr. Delitzsch: Babel und Bibel. Erster Vortrag 1902. Zweiter Vortrag 1903. Dritter (Schluss-) Vortrag 1905. Ein Rückblick und Ausblick 1904. Mehr Licht 1907. Zur Weiterbilding der Religion 1908. Die grosse Täuschung, 1. Teil. Kritische Betrachtungen zu den alttestamentlichen Berichten über Israels Eindringen in Kanaan, die Gottesoffenbarung von Sinai und die Wirksamkeit der Propheten. Stuttgart u. Berlin 1920. 2. (Schluss-) Teil. Fortgesetzte kritische Betrachtungen zum Alten Testament, vornehmlich den Prophetenschriften und Psalmen, nebst Schlussfolgerungen, ibid. 1921.

hörte, und der sein Volk beschützte. In diesem Sinne war also für die alten Juden *Jahwe* nur ein Gott unter vielen anderen Göttern. Wenn überhaupt ein Gott als Volks- oder Nationalgott aufgefasst wird, so liegt in der Natur der Sache, dass man aus Partikularismus oder Polytheismus nie ganz herauskommen kann.

Die älteste Form der semitischen Religion war Gestirnreligion und Stammes- oder Volksreligion, indem der oberste Gott zugleich als Vater und Beschützer des Stammes gedacht wurde. Die jüdische Religion hat verhältnismässig früh den Gestirnkult mit seiner Familienmythologie und mit seinem Polytheismus überwunden, aber ist bis auf den heutigen Tag eine Volksreligion geblieben. In Ägypten hatte von Alters her die Religion einen mehr internationalen Charakter, dafür spielte aber Gestirnkult hier ein grössere Rolle. Der grosse religiöse Reformator Amenophis IV versuchte hier die Sonne als einzigen Gott einzuführen. Wenn man aber seinen Gott als Gestirn auffasst, so kann man dafür nicht blind sein, dass andere Himmelskörper oder Götter auch existieren.

Eine ähnliche Unvollkommenheit haftet noch heute an der jüdischen Religion. Nationale kann ebensowenig wie astrale Gottesauffassung Monotheismus werden im absoluten Sinne des Wortes. Eine Nationalreligion hat ausserdem in ethischer Hinsicht den schwachen Punkt, dass die moralischen Gebote eigentlich nur innerhalb des eigenen Volkes Gültigkeit haben. Auch der christliche Gott, der doch theoretisch für alle Völker der Erde bestimmt ist, ist mit dem jüdischen Nationalgott identifiziert worden, und hat sich somit noch nicht ganz aus dem jüdischen Nationalismus emanzipiert. Das Alte Testament, wo die Religion und die ganze Auffassung der Geschichte von einem engherzigen partikularistischen Geiste durchsäuert ist, bildet noch im 20. Jahrhundert n. Chr.

einen wichtigen Teil des christlichen Religionsunterrichts, denn für die Christen sind die Juden immer noch Gottes auserwähltes Volk und Jerusalem der Mittelpunkt der Welt (Abb. 61).



Abb. 61. Weltkarte vom Jahre 1280 n. Chr. mit Jerusalem als Zentrum der Welt.
The Jewish Encyclopedia, Vol. 7 S. 128.

Wenn somit im Judentum der Glaube an die Einheit Gottes nur innerhalb der Grenzen der Nation durchgeführt wird, so wird diese Reform hier andererseits mit einer Strenge und Ernst realisiert, wozu wir keine Analogie finden im Christentum, ja kaum im Islam. Das Christentum mit den drei göttlichen Personen, mit der Sohnmythologie und dem Madonnakult ist nur ganz äusserlich und theoretisch als Monotheismus umgedeutet, durch die

nachbiblische künstliche Lehre, dass diese drei Personen im Grunde genommen Eine Person sind. Der Islam lehrt zwar einen wirklichen Monotheismus, aber umspannt ein grosses Gebiet, wo der alte Polytheismus an einzelnen Orten noch in Sektenbildungen fortlebt. Das Judentum hat von Anfang an als nationale Religion seine Reform örtlich begrenzt, dafür sie aber in Praxis völlig durchgeführt. Das muhammedanische Glaubensbekenntnis: *la ilah illa Allah* »Es gibt keinen Gott ausser Gott« hat einen absoluten Monotheismus formuliert, das jüdische wendet sich nur an Israeliten und betont nur die Einheit des jüdischen Nationalgottes: *šemaʿ Jisrael Jahwe elohenu, Jahwe eḥad* »Höre, Israel! Jahwe ist unser Gott, Jahwe ist ein« (Deut. 6[4]).

Theoretisch wurde die Einheit des nationalen Gottes dadurch hergestellt, dass die Funktionen der beiden anderen göttlichen Gestalten auf *Jahwe* übertragen wurden. Wie später in der Reform Muhammeds wendet sich die jüdische Reformation hauptsächlich gegen den Gottessohn, auf diesem Kulturboden überall den wichtigsten Gott. Der Sohn Gottes, wie überhaupt der Gedanke, dass Gott zeugt, war für die damaligen Juden wie später für Muhammed ein Greuel. Diese Gestalt wurde dadurch aufgelöst, dass seine Wirksamkeit als Auferstehungsgott als Leben- und Heilgebender Gott *Jahwe* zugeschrieben wird[1]), wie auch

[1]) Wolf Wilhelm Baudissin: Adonis und Esmun, Eine Untersuchung zur Geschichte des Glaubens an Auferstehungsgötter und an Heilgötter, Leipzig 1911, 4. Teil, I Jahwe der Erretter aus Krankheit und Tod, S. 385—402. II. Der Gedanke der Totenauferstehung im Alten Testament, S. 403—449. III. Jahwe der lebendige Gott, S. 450—510. Baudissin hat hier nachgewiesen, dass der Anferstehungsgedanke im Alten Testament als eine Übertragung aus dem Naturleben entstanden ist, und zwar als eine Analogie zu dem Absterben und Wiederaufsprossen der irdischen Vegetation. »Die Naturreligion glaubte in



sein uralter heiliger Name der »Herr«, *κύριος*, in der griechischen Übersetzung des Alten Testaments auf *Jahwe* übertragen wird.

Die Inkarnationsmythologie konnte man aber nicht auf *Jahwe* übertragen. Dass der oberste Gott sich als Mensch auf Erden gebären lassen sollte, war für die Juden, wie für die Semiten überhaupt, ein undenkbarer Gedanke. Andererseits konnte eine Nation, die beanspruchte Gottes auserwähltes Volk zu sein, die Messiashoffnung, die wichtigste religiöse und politische Hoffnung der damaligen Zeit, nicht ganz entbehren. So kombinierte, wie gewöhnlich in der Religionsgeschichte, die jüdische Theologie das Alte mit dem Neuen, und zwar in der Weise, dass der erwartete Messias völlig als Mensch aufgefasst wurde. Er ist nicht ein Gottessohn, sondern ein Menschensohn. So erklärt sich die rätselhafte Bezeichnung des Messias, über die so viel in theologischen Kreisen geschrieben werden ist. Gewöhnlich ist man darüber einig, dass nach semitischem Sprachgebrauch *ben adam* (hebr.) oder *bar enaš* (aram.) »Menschensohn« dasselbe wie schlechthin »Mensch« bedeutet, aber es ist und bleibt doch nach semitischem wie nach unserem Sprachgebrauch eine sonderbare Ausdrucksweise, stets »Menschensohn« anstatt »Mensch« zu sagen, und unter den übrigen semitischen Messiasnamen nimmt der allgemeine, scheinbar ganz farblose und nichtssagende Namen »Mensch« sich ebenso merkwürdig aus. Hier ist wieder ein Fall, wo ein religiöser Terminus nicht durch die Sprachwissenschaft allein gedeutet werden kann. Wir haben oben (S. 298—301) gesehen, dass der sonderbare Ausdruck

---

der Vegetation das Sterben und Wiederaufleben eines individuellen Wesens, eines Gottes, zu beobachten« *(Tammuz, Adonis)*, S. 431—432. Diese wiederbelebende Kraft wird aber im Alten Testament *Jahwe* zugeschrieben.

Ba'al šamim »Der Herr des Himmels« d. h. »der himmlische Herr« nur als bewusster Gegensatz zu einem »Herr der Erde« oder »irdischen Herr« verstanden werden kann. In ähnlicher Weise wird unter den Juden als Opposition gegen die landläufige Auffassung des Messias als Gott diese Gestalt gerade als Mensch gedacht, und in bewusst polemischem Gegensatz zum Ausdruck »der Gottessohn«[1]) ist der Messiasname »der Menschensohn«[2]) als jüdischer antimythologischer Terminus geprägt worden.

Die Messiashoffnung spielt aber für das nachexilische Judentum keine wesentliche Rolle und wird später ganz aufgegeben. Man erwartet zwar ein Messias reich aber Jahwe und nicht Messias ist gewöhnlich der Bringer dieser Friedenszeit. Das nachchristliche Judentum gründet das Eintreffen der messianischen Zeit auf die sittliche Arbeit der Menschen. Schon der jüdische Theolog Joseph Albo (15. Jahrh. n. Chr.) lässt in seinem »Sepher Iḳḳarim« die Messiashoffnung nicht zum Dogma des Judentums gehören. So verschwindet hier mit dem persönlichen Messias der letzte Rest der Messiasmythologie[3]).

---

[1]) hebräisch *ben elohim*, aramäisch *bar ilaha*, griechisch *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ*.

[2]) hebräisch *ben adam*, aramäisch *bar enaś* oder *bar 'naša*, griechisch *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*.

[3]) W. Bousset: Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter, Berlin 1903, 3. Abschn. 3. Kap. Die messianische Hoffnung, Der Messias, S. 209—210: »Keinen so sichern und festen Platz, wie man gewöhnlich annimmt, hat in der Hoffnung des Spätjudentums die Gestalt des Messias ... In einer ganzen Reihe von Zeugnissen der eschatologischen Hoffnung des Spätjudentums ... findet sich die Gestalt des Messias überhaupt nicht.« H. Gressmann: Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie, Göttingen 1905 (Forschungen zur Rel. und Literat. des Alt. u. Neuen Testam. 6. Heft), 2. Teil: Die Heilseschatologie. A. Das goldene Zeitalter, S. 193—250 (wird wie »Der Tag Jahwes« von *Jahwe* herbeigeführt). Rabbiner Max Dienemann: Judentum und Christentum, 2. Aufl., Frankfurt a. M. 1919. 4. Kap. Der

Gewöhnlich betrachtet man nach biblischem Vorbilde die jüdische Religion als uralt und als Vorstufe des Christentums. Das hebräische Volk ist aber das jüngste unter allen nordsemitischen Völkern, und die Religion des Alten Testaments die jüngste unter allen nordsemitischen Religionen. Diese Religionsform ist zwar die historische Basis für die Lehre des jüdischen Propheten Jesus, aber nicht für die Götterlehre der christlichen Kirche. Diese Lehre ist ausserhalb Palästinas auf »heidnischem« Kulturboden entstanden, und in ihrer ursprünglichen Form viel älter als Jesus und Judentum, ja viel älter als das jüdische Volk. Punkt für Punkt kann man nachweisen, dass die jüdische Theologie, der Glaube an Einen Gott, sich aus einer Art Tritheismus, aus dem Glauben an drei Götter, Vater—Sohn—Mutter, entwickelt hat, welcher schon im 3. und 4. Jahrtausend das ganze Vorderasien und Ägypten beherrscht hat. Diese Religion ist also älter als das Judentum.

In Praxis wurde diese neue Religion innerhalb der kleinen jüdischen Nation durch kultische Mittel bewahrt, die den damaligen Kulturvölkern höchst sonderbar und neu vorkamen, aber in Wirklichkeit uralte ursemitische Gebräuche waren, die damals noch in Arabien, der gemeinsamen Heimat aller nordsemitischen Völker, gewöhnlich praktiziert wurden.

Die nordsemitischen Völker sind, wie man längst erkannt hat, aus den syrisch-arabischen Steppen in das Kulturland am Mittelmeere und am Euphrat-Tigris eingedrungen, haben dort das Nomadenleben mit dem Ackerbau umgetauscht und verhältnismässig schnell die höhere Kultur und neue Religion angenommen. Nur die Hebräer

Messias und die messianische Zeit, S. 58—63. »Die Idee siegte über die Persönlichkeit« (S. 60). Man erwartet ein messianisches Reich aber keinen Messias.

haben aber — in den Patriarchen- und Mosesagen — eine Tradition über diese Wanderungen und den Einzug in das Kulturland bewahrt, und nur bei den Hebräern hat sich neben dem gewöhnlichen nordsemitischen *Baʿal-* und *ʿAštart*kultus, der, wie es scheint, in der Regel von der Hauptmasse des jüdischen Volkes geübt wurde, eine altarabische religiöse Tradition in Verbindung mit einer bewussten Opposition gegen die neue nordsemitische Religion bis zur spätesten Zeit erhalten.

Die altarabische Religion ist wohl die historische Basis für alle nordsemitischen Religionsformen, aber die ursprüngliche Grundlage wurde hier, wie wir im Vorhergehenden auf jedem Punkt gesehen haben, ständig umgeformt und der fortschreitenden Kultur angepasst, bis die Grundform nur an einzelnen Rudimenten erkennbar ist. Hier haben wir also nur mit Einer Entwicklungslinie zu tun. — In der hebräisch-jüdischen Religion läuft aber neben dieser Entwicklungslinie noch eine andere, ein bewusstes Festhalten an der alten primitiven Nomadenreligion, der Religion der Väter, die ganze religiöse Geschichte ist nur als ständiger Kampf zwischen süd- und nordsemitischer Gottesauffassung zu verstehen[1]. In der

---

[1]) Diese beiden Entwicklungslinien hat schon Franz Böhl erkannt: Kanaanäer und Hebräer. Untersuchungen zur Vorgeschichte des Volkstums und der Religion Israels auf dem Boden Kanaans, Leipzig 1911. (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten Testam. Heft 9), V. Synkretismus und Mosaismus, S. 96—108. S. 101: »Der »Babylonismus« allein erklärt nie und nimmer die Entstehung der Religion Israels«. S. 105: »Die Religion Israels nimmt ihren Ausgang vom Sinai und Qadeš, abseits von den Brennpunkten der Kultur ... Die Übertragung (Einwanderung) in das Gebiet des babylonischen Geistes und des Synkretismus ergibt einen Bruch (Israels Volksreligion), neben welchem aber eine fortlaufende Entwicklungslinie bestehen bleibt, die schliesslich ... in die Gesetzlichkeit des Judentums ausmündet«. In dieser Gesetzlichkeit hat die südsemitische Religionsform mit ihrer heno-

Königszeit verehrte die grosse Masse des Volkes, in der Regel auch der König, die gewöhnlichen nordsemitischen Gottheiten, aber seit der religiösen Reform der Perserzeit bis auf den heutigen Tag hat in allen Hauptpunkten die Religion der Väter gesiegt. Wie in der altarabischen Stammes- und Volksreligion sammelt sich jetzt der Kultus um den nationalen Volksgott, und ein Fülle von detaillierten Kultusbestimmungen, die manchmal ganz frappant mit den altarabischen kultischen Bestimmungen übereinstimmen, sind zu gleicher Zeit das Band, welches das Volk zusammenhält und das Gehege, welches sie von anderen Völkern abgrenzt. Das Neue ist also hier wie so oft in der Religionsgeschichte durch Zurückgreifen auf uraltes entstanden. Gerade weil das jüdische Volk verhältnismässig spät aus den arabischen Steppen in das Kulturland einwanderte und ständig mit dem Wüstenleben in Kontakt verblieb, hat es so viel Ursemitisches bewahrt und den neuen Entwicklungsphasen der jüdischen Religion angepasst.

Diese altarabische Gesetzreligion, sowie sie oben S. 156—186 geschildert worden ist, die den Gott und einen sagenhaften »Ältesten« (Mose) als Gesetzgeber auffasst, macht von ca. 400 v. Chr. ab das jüdische Volk zu einer religionshistorischen Antiquität unter den modernen Kulturvölkern, aber sie scheidet zu gleicher Zeit das Volk von allen anderen Völkern und ermöglicht dadurch, dass es seine nationale Eigenart, den Glauben an Einen nationalen Gott und seine Gesetze, bewahren kann.

---

theistischen Volksreligion, ihrer äusseren mechanischen, ritualistischen Religionsauffassung gesiegt. Die nordsemitische individualistische Gefühls-Religion kommt später nur sporadisch im Judentum zum Vorschein im Messianismus, in der Agada und Kabbala und im Chassidismus, vgl. S. A. Horodezky: Religiöse Strömungen im Judentum, mit besonderer Berücksichtigung des Chassidismus, Bern und Leipzig 1920.

Die Tage des Rückfalls in den Polytheismus sind jetzt vorüber. Seit der Einführung der Gesetzreligion, um rund Jahr 400 v. Chr., bis auf den heutigen Tag kennen wir innerhalb des Judentums keine Sekte, keine religiöse Bewegung, keinen Prophet, keinen religiösen Reformator, der vom jüdischen Monotheismus abgewichen ist. Mitten in der Heidenwelt unter Fremdherrschaft und Verfolgung haben die Juden treu den Glauben an Einen Gott festgehalten. Das jüdische Volk bildet von nun ab eine kleine vom Gesetz scharf umgrenzte Enklave, wo die Religion von jeder Art Mythologie rein gehalten wird. Die jüdische Religionsgeschichte ist von dieser Zeit ab ein mythologisches *Vakuum*.

Diese Erkenntnis ist wichtig für die Auffassung von Jesu und von der jüdischen Religion seiner Zeit. Der historische Jesus wurde allerdings nach seinem Tode sofort in den Rahmen der uralten vorderasiatischen Inkarnations- und Messiasmythologie hineingezogen, aber dieser Prozess findet nur ausserhalb Palästinas, in den nach jüdischer Anschauung heidnischen Ländern statt. Die paulinische und johanneische Theologie, die später massgebend für die christliche Kirche wurde, ist in Syrien unter dem Einfluss der nichtjüdischen hellenistischen Kultur entstanden. Innerhalb Palästinas ist Jesus niemals als Gott oder Gottessohn aufgefasst worden. Um die Herkunft des göttlichen, mythologischen Jesus zu verstehen, müssen wir die nichtjüdische semitische Religion unter dem Einfluss des Hellenismus betrachten.

Vom dritten vorchristlichen Jahrhundert ab wirkt eine Kulturströmung, die man gewöhnlich als Hellenismus bezeichnet, auf die altsemitische Auffassung der Götter ein (Siehe Einleitung S. 31—32). Die Kulturströmung bewegt sich in dieser Gegend regelmässig von Osten nach Westen, aber durch die griechische Eroberung von Vorderasien wird eine Kontrabewegung eingeleitet, welche die klassische Welt in intimere Berührung mit der vorderasiatischen Kultur brachte. Diese Bewegung hat nur zeitweilig die vorderasiatische Kultur beeinflusst, ihre religionsgeschichtliche, weltgeschichtliche Bedeutung liegt aber darin, dass dadurch die Tür sperrweit für orientalischen Einfluss auf die alte Mittelmeerkultur geöffnet wurde. Orientalische Religionen dringen jetzt in den Mysterienkulten und in anderen Formen in Europa ein, in deren Gefolge auch das Christentum.

Der hellenistische Einfluss auf die vorderasiatische Religion zeigt sich hauptsächlich in einer Vergeistigung der Göttergestalten. Die Gottheit wird jetzt nicht als Himmelkörper, nicht als menschenähnliche Person aus Fleisch und Blut, sondern als immaterielles geistiges Wesen gedacht. Diese Auffassung, zu der wir Kinder des 20. Jahrhundert uns auch bekennen können, bezeichnet den Höhepunkt der semitischen Götterlehre, das Endziel der langen mehrtausendjährigen Entwicklung, der wir im Vorhergehenden gefolgt sind. So formuliert auch die altchristliche Literatur, die in dieser Kulturperiode unter dem Einfluss des Hellenismus entstanden ist, ihre Auffassung von Gott: »Gott ist Geist (*πνεῦμα*), und die ihn anbeten, die müssen ihn im Geist und in der Wahrheit anbeten« (Joh. 4[24]).

Diese Lehre hat eigentlich den Polytheismus überwunden, denn wo Gott in dieser immateriellen Weise aufgefasst wird, kann man nicht von mehreren göttlichen

Wesen reden. Der religiöse Konservatismus rechnet aber nach alter Gewohnheit mit drei göttlichen Wesen, und diese göttlichen Wesen werden, indem wie gewöhnlich das Alte mit dem Neuen verbunden wird, zugleich als Personen gedacht.

»Gnosis« eigentlich »Erkenntnis« nennt man die neue spekulative Philosophie, welche sich die Aufgabe gestellt hatte, die alte von den Vätern vererbte Götterlehre mit der neuen Auffassung von Gott in Harmonie zu bringen[1]). In den verschiedenen gnostischen Systemen werden die göttlichen Personen zu Abstraktionen und Hypostasen, die Mythen zu Allegorien, Geburt wird zu Emanation, und die ganze grobe und massive Auffassung der Götter stark spiritualisiert. Die zweite und dritte Person der göttlichen Trias werden zu Abstraktbegriffen, der Sohn z. B. zum »Wort« *(Logos)*, die Muttergöttin zur »Weisheit« *(Hokma, Sophia)*. Im 4. sogenannten Johannes-Evangelium, das von dieser Gnosis stark beeinflusst ist, heisst es, um in der Inkarnationslehre das Neue mit dem Alten zu vermitteln: »Das Wort ward Fleisch«, Kap. 1[14], aber die religionshistorische Entwicklung war umgekehrt: Das

---

[1]) Wilh. Anz: Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus, Leipzig 1897. (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristl. Literatur, 15. Bd. Heft 4). Paul Wendland: Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum, Tübingen 1907. X. Synkretismus und Gnostizismus, S. 161—179. Wilh. Bousset: Hauptprobleme der Gnosis, Göttingen 1907 (Forschungen zur Religion und Literatur des Alt. u. Neuen Testaments, 10. Heft). Derselbe: Kyrios Christos, Göttingen 1913. (Derselben Serie, 21. Heft [Neue Folge, 4. Heft]), Kap. 6. Die Gnosis, S. 222—263. Adolf Harnack: Lehrbuch der Dogmengeschichte, 4. Aufl. 1. Bd., Tübingen 1909, 1. Theil, 1. Buch, 4. Kap., S. 243—291. Gillis P:son Wetter: Det romerska Världsväldets Religioner, Stockholm 1918, I, Kap. 9, § 10, Kosmologiska och antropologiska spekulationer, S. 169—175.

Fleisch ward Wort. Die göttliche Person aus Fleisch und Blut wird zu einem transzendenten abstrakten Gott.

Noch in dieser Form hat die gnostische Spekulation soviel Monotheistisches bewahrt, dass sie mit dem jüdischen Monotheismus, der auf ganz andere Weise erreicht war, Verbindung eingehen konnte. In späteren alttestamentlichen Schriften aus dieser Zeit, bei dem jüdischen Philosoph Philo von Alexandria, einem Zeitgenossen Jesus, wie überhaupt im alexandrinischen, hellenistischen Judentum werden diese Ideen mit dem strengen jüdischen Glauben an Einen Gott verbunden[1]. Bezeichnend für die Strenge und für den Fanatismus des echten Judentums ist aber, dass das reine palästinensische Judentum diese hellenistischen Elemente als heidnisches Wesen ablehnt.

Die heidnische Grundlage schimmert auch deutlich durch, indem in fast allen gnostischen Systemen die drei geistigen immateriellen Wesen auch noch als drei göttliche menschenähnliche Personen, Vater—Sohn—Mutter, in Verbindung mit der zu diesen Personen geknüpften Mythologie, eine grosse Rolle spielen[2].

---

[1] Wilh. Bousset: Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter, Berlin 1903, 4. Abschnitt, 5. Kap. Die Hypostasen-Spekulation, S. 336—350. 5. Abschn. 2. Kap. Philo S. 411—431. Wilhelm Schencke: Die Chokma (Sophia) in der jüdischen Hypostasenspekulation. Ein Beitrag zur Geschichte der religiösen Ideen im Zeitalter des Hellenismus, Kristiania 1913. (Skrifter utgit av Videnskapsselskabet i Kristiania. II Hist.-filos. Kl. 1912, Nr. 6). Philonis Alexandrini opera quæ supersunt edid. L. Cohn et P. Wendland, Vol. 1—6, Berolini 1896—1915. Die Werke Philos von Alexandria in deutscher Übersetzung herausgegeb. von L. Cohn, 1.—3. Teil, Breslau 1909—1919.

[2] W. Bousset: Hauptprobleme der Gnosis, Göttingen 1907, 2. Kap.: Die »Mutter« und der »unbekannte Vater«, I Die Gestalt der Mutter (Die Lichtjungfrau). Unzucht im Dienst der Mutter, Die alte vorderasiatische Muttergöttin (Astarte S. 80), S. 58—83). II. Der un-

Auf semitischem Boden erscheint freilich die Muttergöttin, die bei den Semiten auch in dieser Kulturperiode nur geringe Bedeutung hat, gewöhnlich in völlig vergeistigter Form. Bei den Mandäern finden wir z. B. anstatt der dritten Person der göttlichen Dreiheit, der göttlichen Mutter, ein *rûḥa de ḳudša*, »heiliger Geist«. Dieser Geist ist aber hier wie überall bei den Semiten weiblichen Geschlechts, und man weiss auch, dass sie eigentlich mit der altsemitischen Muttergöttin *Ištar* identisch ist, weshalb sie auch als »jungfräulicher Geist«, *parthenikon pneuma*, bezeichnet wird[1]).

Ebenso war der »Geist« auch sonst im Aramäischen, d. h. in der Muttersprache des jungen Christentums, weiblichen Geschlechts. »Der heilige Geist ist ursprünglich weiblich. Die alte, von den Judenchristen festgehaltene und noch bei Aphraates vorkommende Anschauung ist die, dass *rûḥa de ḳudša* [Der heilige Geist] die Mutter des Messias ist, welche sich bei der Taufe mit Jesus von Nazareth vereinigt.«

Bekanntlich fuhr, als Jesus von Johannes im Jordanflusse getauft wurde, der heilige Geist als eine Taube vom Himmel herab. Die Taube war überall bei den Nordsemiten und den Nachbarvölkern der heilige Vogel und das Symbol der Muttergöttin. Es liegt also hier eine mythologische Reminiszenz vor, welche die Identität des Geistes und der vorderasiatischen Muttergöttin besagt. Weiter sprach bei dieser Gelegenheit eine Stimme vom

---

bekannte Vater, Lichtgott und »höchster Gott«, S. 83—91. 4. Kap. Der Urmensch (Sonnenheros), S. 160—223. 6. Kap. Die Gestalt des gnostischen Erlösers, S. 238—276. 7. Kap. Die Genesis der gnostischen Systeme, II. Die Trias Vater, Mutter, Sohn, S. 328—338.

[1]) W. Bousset: Hauptprobleme der Gnosis, Kap. 1 S. 26, vgl. Die *Ruḥa* bei den Mandäern, S. 27—37 und Kap. 2 I Die Gestalt der Mutter, S. 58—83, Kap. 4, S. 168 παρθενικὸν πνεῦμα.

Himmel: »Du bist mein lieber Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe« (Math. 3^{17}, Luc. 3^{22}, Marc. 1^{11}). Die redende Person bei dieser Theophanie ist wohl nicht der Vater, sondern diejenige Person, die sich hier offenbart, also der Geist, der sich also durch die Taube als Muttergöttin und durch die Worte speziell als Mutter Jesus offenbart. In einer älteren Lesart der betreffende Stelle bei Lucas heisst es geradezu: »Mein Sohn bist Du, ich habe Dich heute gezeugt.« Die Naasener (Ophiten) nannten dementsprechend den heiligen Geist die »Mutter aller Lebendigen«, und die Valentianer fassten die Taufszene als das »Wort der Mutter von oben, der Sophia« auf[1]). Bei der sakramentalen Neugeburt der Taufe ist also die himmlische Muttergöttin die Mutter, wie der oberste Gott der geistige Vater ist (vgl. oben S. 225—29).

Ferner sagt der Herr im Hebräerevangelium »Meine Mutter, der heilige Geist«[2]) und die Offenbarung Johannis, eine wahre Schatzkammer unverfälschter altsemitischer Mythologie, schildert mit starken realistischen Farben, wie die grosse semitische Muttergöttin, »die Himmelskönigin«, »mit der Sonne bekleidet und den Mond unter ihren Füssen« (Kap. 12^{1-5}), den Messias gebiert[3]).

---

[1]) Hermann Usener: Religionsgeschichtliche Untersuchungen, 1. Teil. Das Weihnachtsfest, Bonn 1889, S. 115—117. Th. Nöldeke bei H. Zimmern: Die Keilinschr. u. das Alte Testament, 3. Aufl. Berlin 1903, S. 440. H. Usener: Dreiheit. Rhein. Museum, Neue Folge, 58. Bd., 1903, S. 41—43. Arthur Drews: Die Christusmythe. Verbesserte nnd erweiterte Ausgabe, 8. und 9. Tausend, Jena 1910, S. 80—88. Nathan Söderblom: Vater, Sohn und Geist unter den heiligen Dreiheiten, Tübingen 1909, S. 8.

[2]) E. Hennecke: Neutestamentliche Apokryphen, Tübingen u. Leipzig 1904. A II Hebräerevangelium, Bruchstücke 2ª S. 19: Der Herr sprach: »Soeben ergriff mich meine Mutter, der heilige Geist, an einem meiner Haare und trug mich fort auf den hohen Berg Thabor.«

[3]) Hermann Gunkel: Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen. 1 und Ap.

Es kann also nicht wundern, dass noch im 4. Jahrhundert n. Chr. in der orthodoxen syrischen Theologie der heilige Geist ein weibliches Wesen und Mutter der Menschen war[1]), und es kann auch nicht wundern, dass in der katholischen Kirche bis auf den heutigen Tag in der Praxis der Volksreligion die altsemitische Muttergöttin in der Gestalt der Mutter Maria weiterlebt. In der Religion ist Herkommen und Praxis stärker als alle gelehrte Theorien. Der heilige Geist ist ein philosophisches Kunstprodukt und existiert eigentlich nur in der Dogmatik der Gelehrten. Wer betet an den heiligen Geist? Die protestantische Volksreligion kennt nur Vater und Sohn. So taucht im östlichen Christentum und in den Mittelmeerländern aus der Tiefe die uralte Muttergöttin hervor und nimmt den Platz ein, der neben Vater und Sohn leer geworden ist und mit Recht ihr zukommt. Auf diese Weise lebt in der katholischen Trias Vater — Sohn — Mutter Maria die jahrtausend alte Götterdreiheit noch heutzutage.

»Die wirkliche Dreieinigkeit des mittelalterlichen und katholischen Kultus besteht aus Vater, Sohn und Mutter«. »Der irdische »Vicevater« (Joseph) ist ein blosser Begleiter in jener Gesellschaft«. Aber auch im Protestantismus finden wir eine Tendenz, die dritte Person in der heiligen Dreieinigkeit, den heiligen Geist, als weiblich und als Mutter

---

Joh. 12, Göttingen 1895, S. 171—398. hat die mythologische Natur dieses Himmelschauspieles richtig erkannt S. 272—276. Mit Recht betont er, dass dieser Stoff nicht das Werk eines Mannes, sondern die Codifikation einer Tradition, weder christlichen (S. 171—201) noch jüdischen (S. 235—282) Ursprungs ist, denn diese Mythologie ist altsemitisch. Es liegt kein Grund vor, die beiden Göttergestalten als babylonisch (S. 379—398) aufzufassen, sie können ebensogut phönizisch oder aramäisch sein.

[1]) F. Crawford Burkitt: Early Eastern Christianity. Deutsche Übersetzung von Erwin Preuschen: Urchristentum im Orient, Tübingen 1907, S. 58—60.

zu betrachten, eine Neigung die Usener und Söderblom mit Beispielen, die leicht vermehrt werden können, belegt haben[1]).

Im morgenländischen volkstümlichen Christentum wird auch vielfach die dritte Person der christlichen Dreiheit als Mutter des Sohnes aufgefasst[2]), aber trotzdem ist doch diese Gestalt sonst in der offiziellen schriftmässigen Lehre von Paulus Zeit bis auf den heutigen Tag wirklich ein geistiges Wesen verblieben. Dies ist aber nicht mit den beiden anderen Gestalten der Fall.

Der Vater thront überall im heutigen Christentum wie in der Zeit des Hellenismus und schon in den früheren nordsemitischen Kulturperioden in erhabener Ferne, dafür ist aber der Sohn, im Christentum wie in der spätesten und ältesten Zeit des nordsemitischen Heidentums, das Zentrum der ganzen Religion. Er wird zwar auch,

---

[1]) H. Usener: Dreiheit. Rheinisches Museum 1903, S. 42—43. N. Söderblom: Vater, Sohn und Geist, Tübingen 1909, S. 6, S. 8: »Es hat während der ganzen Existenz der Kirche eine Neigung bestanden, die dritte Person als weiblich anzusehen, zum Teil infolge einer Tradition, die sich von der syrischen Sprache und von gnostischen Auffassungen herschreibt, zum Teil infolge eines unklaren oder bewussten Wunsches frommer Leute oder religiöser Schriftsteller mit einem starken Gefühl für das Konkrete, den milden, huldreichen, beistehenden und tröstenden Charakter des heiligen Geistes auszudrücken.«

[2]) Siehe z. B. Sure 5[116]: Und wenn Allah sprechen wird: O Jesus, Sohn der Maria, hast du zu den Menschen gesprochen: »Nehmet mich und meine Mutter als zwei Götter neben Allah an?« Dann wird er sprechen: »Preis sei dir! Es steht mir nicht zu etwas zu sprechen, was nicht wahr ist.« Vgl. abessinische Namen wie *Walda Marjam*, *Walata Marjam*, »Sohn der Maria«, »Tochter der Maria« und ähnliches.



wie z. B. in 2. Kor. 3[17], mitunter als »Geist«, *pnevma*, bezeichnet, wie er ja auch Joh. 1[14] »Wort«, *logos*, und mit anderen abstrakten Namen genannt wird, aber diese Auffassung konnte weder in der hellenistischen noch in der christlichen Theologie durchgeführt werden.

Man erinnere sich, dass die grossen Fortschritte der höheren Kultur, der Individualismus und Universalismus, mit der Sohnmythologie innig verbunden waren. Als Auferstehungsgott, der den Tod siegreich überwunden hat, war er Bürge für die fortgesetzte Existens des Einzelnen nach dem Tode, als inkarnierter Messias und Weltherrscher war er schon hier auf Erden der Erlöser der ganzen Menschheit. Das Beste der altsemitischen Religion war in dieser Gestalt verkörpert, er war der Träger aller religiösen und ethischen Ideale geworden und hatte seit Jahrtausenden eine ungeheure Macht über die religiösen Gemüter. Man kann sich nicht darüber wundern, dass der semitische Gottessohn nicht nach griechischer Art zu einer philosophischen Abstraktion verflüchtigt wird, er ist nach wie vor in der Sakramentsmystik wie in der Inkarnationsmythologie eine leibliche greifbare Person aus Fleisch und Blut; der als Messias hier auf Erden, von einem menschlichen Weib geboren, in menschlicher, fleischlicher Gestalt erscheint, und dessen Fleisch und Blut im heiligen Abendmahl von den Gläubigen gegessen und getrunken wird.

So lebt unter dem dünnen Firnis der griechischen Philosophie die altsemitische Mythologie in ihren gröbsten, massivsten Formen ungestört weiter. In allen gnostischen Schulen, wie in den mit diesen eng verbundenen Mysterien, finden wir als Hauptfigur den himmlischen göttlichen Sohn, den Heiland, *Sôtêr*, der die Macht des Teufels und des Todes gebrochen und so die Menschen aus der Gewalt der Sünde und des Todes erlöst hat.

Diese »Rettung«, *soteria*, können die Menschen sich nur aneignen durch »Glaube«, *pistis*, an die Existens dieser himmlischen, mythischen Gestalt und durch Anschluss an religiöse Gemeinschaften, welche die göttliche Geheimlehre oder Offenbarung vermitteln und die Erlösung durch magische, kultische Handlungen, vor allem Taufe und Abendmahl, mitteilen. Der Versuch, diesen himmlischen Gottessohn zu vergeistigen, ist nicht gelungen. Er ist viel mehr eine lebendige, mythische, menschenähnliche Person verblieben, deren ursprüngliche solare Natur in der Volksreligion manchmal deutlich zum Vorschein kommt.

Auch die Inkarnationsmythologie, die von der ältesten historischen Zeit ab mit dieser Gestalt verbunden war, spielt in diesem Zeitraum eine hervortretende Rolle. In ihrer ursprünglichen Form als Königsmythologie hat sie im offiziellen Königskult der Ptolemäer, Seleuciden und römischen Cäsaren eine neues Aufblühen erlebt, daneben hat aber die Gnosis eine neue unpolitische universelle und geistige Messiasgestalt geschaffen, die im Gegensatz zum König tritt und mit diesem vielfach in offenem Kampfe liegt. Der wahre Sohn Gottes und Messias ist hier nicht mehr der König und der politische Weltherrscher, sondern das geistige Oberhaupt der Menschen, der Philosoph oder Prophet. Das Messiasreich, das die ganze Erde umspannen soll, ist nicht von dieser Welt, es ist nicht von äusserer weltlicher Art, sondern ein geistiges Reich. Die Inkarnationsmythologie tritt somit in dieser Kulturperiode in ihre dritte und letzte Entwicklungsphase. Der irdische Sohn Gottes, der ursprünglich in jedem König, später im universellen Weltherrscher verehrt wurde, ist jetzt, dem geistigen Charakter der Gnosis entsprechend, ein universeller geistiger Weltherrscher geworden.

Charakteristisch für die Messiasmythologie der Gnosis ist die Identifizierung des ersten Menschen, der ja auch,

ursprünglich von Gott erzeugt, der leibliche physische Sohn Gottes war, mit dem himmlischen Gottessohn, und die Auffassung von dem erwarteten Messias als einem zweiten solchen Urmenschen oder zweiten Adam, eine Vorstellung, die auch in der paulinischen Theologie und in der persischen Religion belegt ist. Diesen zweiten Urmenschen oder Repräsentanten des Menschengeschlechts erwartet man in der Gestalt des Propheten, der am Ende der Zeiten von einer Jungfrau geboren als der inkarnierte Gottessohn erscheinen soll[1]).

Der Messias war von Haus aus nicht allein eine religiöse, sondern auch eine politische Gestalt, und es sah eine Zeit lang so aus, als ob die persischen Grosskönige und Alexander der Grosse wirklich die messianischen Ideale realisieren sollten.

Cyrus begründete nicht allein eine kolossale, allesumfassende politische Weltherrschaft, sondern zeigte auch eine für seine Zeit merkwürdige religiöse Toleranz. Die grosse Humanität seiner Weltpolitik im Gegensatz zur assyrischen Räuber- und Gewaltpolitik ist nur im Lichte der Messiasmythologie verständlich. Dieser merkwürdige Mann, dessen Grab noch heute erhalten ist (Abb. 62), wurde nicht allein als Messias verehrt, sondern war auch wirklich eine sympatische religiöse Persönlichkeit, die sich offenbar selbst als Gesandter Gottes fühlte.

Alexander der Grosse, der Schüler Aristoteles', hat innerhalb des grossen Weltreiches in der Zusammen-

---

[1]) W. Bousset: Hauptprobleme der Gnosis, 4. Kap. Der Urmensch, S. 160—223. Arthur Christensen: Les types du premier homme et du premier roi dans l'histoire legendaire des Iraniens, I Partie (Archives d'etudes orientales, Vol. 14), Stockholm 1917. Besonders: Le géant primordial et le prototype des hommes, S. 31—41, und: Le mythe cosmogonique et antropogonique dans la transformation Zoroastrienne, S. 41—63.



schmelzung vorderasiatischer und abendländischer Kultur und Religion eine religionshistorische Mission erfüllt, die auch ihn des Messiasnamens würdig machte. Aber bei den Nachfolgern Alexanders, bei den degenerierten Seleuciden und römischen Cäsaren, die sich auch für den erwarteten Messias ausgaben, wurde die Messiasgestalt eine Karikatur. Wenn sie sich »Gottessohn«, »Heiland«, »Herr« und »Offenbarer« nannten, musste dies für fromme, tiefer denkende Gemüter Gotteslästerung sein. Weit verbreitet war daher zu Christi Zeit die Auffassung, dass der Messias nicht unter den Herrn der Welt, den Königen, gesucht werden sollte, sondern unter den Männern Gottes, unter den Propheten, und wie die Messiashoffnung bald auf diesen, bald auf jenen König übertragen wurde, so werden jetzt verschiedene religiöse Reformatoren als Messias aufgefasst.



Abb. 62. Cyrus' Grab.

Der himmlische Gottessohn ist in dieser Kulturperiode als Erlöser und Auferstehungsgott überall dieselbe Figur, aber die Auffassung des irdischen, inkarnierten Gottessohnes liegt in verschiedenen Variationen vor. In den kleinasiatischen Mysterienreligionen spielt neben der Muttergöttin der himmlische Gottessohn die Hauptrolle. Die Mithrareligion favorisiert direkt den Königskult und die Königsmythologie, ein Umstand, der sicher zu ihrer enormen Ausbreitung unter den Soldaten und Beamten der römischen Cäsaren beigetragen hat. In Syrien und

Babylonien dagegen, in der eigentlichen Heimat der Gnosis, wo zugleich eine starke politische Gärung und allgemeine Unzufriedenheit mit den weltlichen Herrschern stark verbreitet war, sammelt sich das Interesse hauptsächlich um den geistigen Messias. Auf semitischem Boden, im Gebiete der »Herr«-Religion, gab es Gemeinden, die im Gebete *marana ta* »Unser Herr komm« um die baldige Ankunft des geistigen Messias anflehten, und wieder andere, die sich um einen historischen Stifter gesammelt hatten und in ihm den erwarteten Messias verehrten. Hier wurde das liturgische Gebet zu *maran atta* »Unser Herr ist gekommen«.

Wir finden in dieser Epoche nicht allein einen geistigen Messias, sondern auch eine vergeistigte Messiasmythologie. In gebildeten Kreisen hat man die Auffassung, dass der Messias wohl der Sohn Gottes sei, aber diese Sohnschaft ist keine physische, leibliche, sondern von geistiger Art, wie jeder Fromme sich Gottes Kind nennen darf, weil er vom Geiste Gottes in der Taufe »wiedergeboren« ist. Der Prophet wird nicht bei der physischen Geburt, sondern erst bei der geistigen Wiedergeburt zum Messias[1]). In diesem Sinne ist der messianische Prophet wie kein anderer Mensch der vollkomne Sohn Gottes. Daneben treffen wir aber in der Volksreligion die uralte physische Inkarnationsmythologie. Auch der geistige Messias ist durch Jungfraugeburt der leibliche Sohn Gottes. Gemeinsam für alle Messiasgestalten ausserhalb Palästinas ist aber, dass sie nach dem Tode im Bilde der Sonne verehrt wurden, und dass die Bewegung, die von ihnen ausging, auch in Palästina, zugleich von politischer Art war oder jedenfalls

[1]) Vgl. die Ausführung über geistige Gotteskindschaft und Wiedergeburt oben S 220—228 und über Jesu Wiedergeburt in der Taufe, S. 393.. Siehe auch W. Bousset: Kyrios Christos, Kap. 6, Die Gnosis, S. 257—261, und R. Reitzenstein: Poimandres, Leipzig 1904, S. 219—233.



von der Regierung als Aufruhr gegen den legitimen König betrachtet wurde.

Der Messianismus war ja eigentlich eine politische Idee, und am geistigen prophetischen Messias haftet noch viel von diesem ursprünglichen Charakter der Messiashoffnung. Die Messiastitel »Sohn Gottes«, »Herr« u. s. w. kamen ja ursprünglich nur dem rechtmässigen König zu, weil dieser auch das religiöse Oberhaupt seiner Untertanen war, und das Wort *Messias* »der Gesalbte«, aramäisch *mešiḥa,* griechisch *Christos* ist eigentlich ein Königstitel. Jeder König war ursprünglich *mešiḥa* oder *Christos,* wie ja auch ursprünglich jeder König als der inkarnierte Gottessohn verehrt wurde. Im Terminus Messias-Reich errinnert das Wort »Reich«, *basileia, malkût* (eigentlich »Königreich«), noch an den König, *basilevs, malka,* und sein Reich, und um die Messiaswürde des Propheten zu beweisen, leitet man vielfach sein Geschlecht vom legitimen Königshaus ab[1]).

Diese Ideen finden wir ausserhalb des Judentums überall in der damaligen nordsemitischen Religion und in den *Attis*- und *Mithras*-mysterien. Dass der hellenistische Gottessohn, der Erlöser und Mittler der Gnosis und der Mysterienreligionen, mit dem uralten Gottessohn der alten offiziellen Landesreligion identisch ist, zeigen schon die Namen. *Attis* ist ja der alte kleinasiatische, wie *Mithra*

---

[1]) So gewöhnlich bei dem späteren muhammedanischen Messias oder *Mahdi.* Aber auch Mani soll mütterlicherseits vom alten Königsgeschlecht der Arsakiden abstammen, wie Jesus vom davidischen Königshaus.

der iranische Name dieser Gestalt. Es wirkt aber befremdend, dass unter den orientalischen Mysterienreligionen, die im Römerreich Propaganda machten, nicht von semitischen »Herr«- oder *Kyrios*mysterien gesprochen wird[1]). Eine solche Mysterienreligion hat es auch gegeben, sie wurde aber frühzeitig mit Jesu Person und Lehre vermischt und wanderte in dieser Form unter dem Namen »Christentum« ihren Siegeszug nach Westen.

In den paulinischen und johanneischen Schriften des Neuen Testaments finden wir eine solche »Herr«-Religion. Hier wird zwar der jüdische Prophet Jesus mit dem gnostischen Heiland und Gottessohn identifiziert, aber der Ausgangspunkt der Lehre, der Kern der ganzen Religion, ist keine historische menschliche Person, weder Jesus noch ein anderer irdischer Messias, sondern derjenige Gott, der seit uralter Zeit hier der »Herr« genannt wurde. Der religiöse Ausgangspunkt ist ein mythologisches himmlisches Wesen, das seit uralter Zeit neben dem Vater und dem heiligen Geist als »erstgeborener« oder »eingeborener« Sohn im Himmel existiert hat, der, was niemals von den anderen Gottheiten erzählt wird, als Opfer gestorben ist und nach seiner siegreichen Auferstehung seinen Brüdern den Menschen das ewige Leben mitteilt, wenn sie durch Glauben an seine Person sich nahe an ihn schliessen, in seinem Namen getauft werden und im heiligen Abendmahl in rein physischer Weise seine göttliche unsterbliche Natur in sich aufnehmen. Kurzum, dieselbe mythische Gestalt, die wir schon im

[1]) Man muss jedoch in Erinnerung behalten, dass der »Herr« *mar, kyrios*, nicht wie *Attis* und *Mithra* zum Eigennamen, *nomen proprium*, erstarrt ist, sondern von der ältesten historischen Zeit ab in allen wechselnden Kulturperioden ein *Appellativum* verblieben ist, dessen Bedeutung »Herr« in allen dialektischen Formen *(baʿal, bel. adon, mar kyrios)* stets herausgefühlt wurde (Vgl. oben S. 237—247).



Kap. 7 als uralten nordsemitischen Heiland und Auferstehungsgott kennen gelernt haben.

Dass diese Religion nicht in Palästina entstanden sein kann, ist von vorneherein klar, dort war diese ganze Mythologie längst verschwunden. Sie rührt auch nicht von Kleinasien oder Persien her, denn dort hiess der Gottessohn und Auferstehungsgott nicht »Herr« sondern *Attis* und *Mithra*. Sie muss in Syrien entstanden sein, denn nur dort war der Name dieses Gott »Herr«, *Kyrios*. Dies stimmt auch mit den überlieferten historischen Nachrichten, denn nach der Bibel waren die ältesten Zentren dieser Religion Damaskus und Antiochia. Paulus wurde nicht in Palästina, sondern in Syrien bei Damaskus zu dieser Religon bekehrt.

Damals gab es in dieser Gegend, zu Jesus und Paulus Zeit, wie vor dieser Zeit, kleine Gemeinden, wo der alte Hauptgott des Landes, der »Herr«, in festen kultischen Formen verehrt wurde. Diese Formen waren zwar ungefähr dieselben, die wir beim Attis- und Mithrakult finden, weil der syrische »Herr« dieselbe mythische Gestalt unter einem anderen Namen war, aber sie wurden nach dem Namen des »Herrn« genannt.

Die Mitglieder dieser Gemeinden waren »Brüder im Herrn« oder Herrenbrüder, nämlich solche, welche den Namen des »Herrn« anrufen, 1. Kor. 1[2], »wer den Namen des Herrn anruft, soll gerettet werden« Röm. 10[13], und der Name des Herrn prägt den ganzen Kultus und die ganze Liturgie. Man wurde im Namen des Herrn getauft, wurde in der Taufe in diesem Namen wiedergeboren und genoss seinen Leib und Blut im »Herrenmahl« *kyriakon deipnon*. Man hatte im »Tage des Herrn« *kyriake hemera*, einen wöchentlichen Feiertag, feierte alljährlich die Auferstehung dieses Herrn nach althergebrachter Weise zur Tag- und Nachtgleiche im Frühjahr, und erwartete die

Inkarnation dieses Herrn im Gebete *Marana ta* »Unser Herr, komm! (Siehe oben S. 244—247).

Man ersetze nur in diesen Namen und Formeln den Namen »Herr« mit *Attis* oder *Mithra*, um den Charakter dieser Religion richtig zu verstehen. Dass dieser Kultus nicht von Paulus geschaffen worden ist, hat man längst erkannt. Es ist vielmehr diese Religion, welche die ganze paulinische und johanneische Theologie geschaffen hat. Wie fremd und feindlich sie dem Judentum gegenüber stand, kann schon an einem Beispiel erhärtet werden. Der Hauptgott dieser Religion, der »Herr«, war ja, wie wir im Kap. 7, S. 248—258 gesehen haben, wie *Marduk* und *Horus*, wie *Mithra* und *Attis* ursprünglich ein Sonnengott, und diese alte Naturgrundlage schimmert noch deutlich durch zu Paulus Zeit, wie sie ja auch in der gleichzeitigen Mithrareligion, in drei Jahrhunderten der mächtigen Nebenbuhlerin des Christentums, noch deutlich erkennbar ist[1]).

Der »Tag des Herrn«, der erste Tag der Woche, war nämlich in diesen syrischen Gemeinden wie in den Mithrasmysterien und später im Christentum zugleich der Tag der Sonne, der Sonntag, und die Auferstehung des »Herrn« wurde hier wie seit Jahrtausenden im ganzen Vorderasien und wie später in der christlichen Kirche am Sonntag zur Osternzeit im Frühjahr, »da die Sonne aus Wintersnacht ersteht«, gefeiert[2]).

---

[1]) Ebenso wird der semitische Gott der »Herr«, *Mar*, *Kyrios*, der damalige oberste Gott, in den nachchristlichen aramäisch-griechischen Inschriften aus Palmyra der Sonne gleichgesetzt, wird aber zugleich als ein geistiger Gott gedacht. Vgl. oben S. 243—44.

[2]) Vgl. Hermann Gunkel: Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments, Göttingen 1903 (Forschungen zur Rel. und Literat. des Alt. u. Neuen Testam., 1. Bd. 1. Heft), S. 74: Was hat Jesus von Nazareth mit einem bestimmten Tage in der Woche zu tun? Und warum hat man die Auferstehung gerade am Sonntag angesetzt? . . . Wenn wir in einer anderen orientalischen Religion von

Es ist aus der Religionsgeschichte genügend bekannt, dass der Kultus überall mit Vorliebe uralte Riten und Sitten einer früheren Religionsstufe bewahrt, die dann durch Umdeutung der neuen Religion angepasst werden, und so finden wir in den Kultsitten dieser syrischen wie später in den christlichen Gemeinden noch viele andere solaren Elemente. Von dem reichhaltigen Material können in diesem Band nur ein paar Andeutungen gegeben werden.

Die Orientierung der Gotteshäuser nach Osten, sodass die Gemeinde nach dem Aufgang der Sonne schaut, ist ebenso konsekvent durchgeführt bei den syrischen Tempelanlagen wie später in den christlichen Kirchen, das Kreuz, bekanntlich ein uraltes Sonnensymbol, kommt damals, wie schon Jahrtausende vor Christi Geburt, auf den semitischen, nichtjüdischen Denkmälern häufig vor. Das Läuten der Kirchenglocken beim Auf- und Untergange der Sonne gehört wohl auch hierher.

Der Verfasser hat an anderem Orte gezeigt, dass die Gottesoffenbarungen wie die Kultushandlungen im Alten Testament, weil *Jahwe* ursprünglich ein lunarer Gott war, regelmässig in der Nacht und in Verbindung mit dem Monde stattfinden, wie ja auch die Zeitrechnung hier ursprünglich auf den wechselnden Mondphasen basiert war[1]).

---

einer Feier des Sonntags hören würden und dann die Frage aufwürfen: was ist das für ein »Herr«, nach dem der Sonntag »der Tag des Herrn« heisst, so würden wir ohne weiteres die Antwort finden, dieser »Herr« sei ein Gott und zwar ein Sonnengott.« S. 76: »Die Übernahme des Sonntags durch die ersten Christen ist, wie mir scheint, ein überaus wichtiges Symptom dafür, dass die erste Gemeinde von einem Geiste mitbestimmt gewesen ist, der weder aus dem Evangelium noch aus dem Alt. Testam. herkommt, sondern aus fremden Religionskreisen.« Vgl. die Ausführung über die Auferstehung »Osternsonntag frühmorgens bei Aufgang der Sonne«, S. 76—80.

[1]) D. Nielsen: Die altarabische Mondreligion, II. Die mosaische Überlieferung. Die Pilgerfahrt, S. 143—164. Am Sinai, S. 165—184. Die hebräischen Gesetze, S. 197—208.

Die Theophanien im Neuen Testament finden aber immer am Tage statt und werden mit der Sonne in Verbindung gebracht. Beim Tode Jesus wurde die Sonne drei Stunden verdunkelt[1]), er offenbarte sich stets später am Tage im Glanz der Sonne. Er zeigte sich z. B. zum ersten Mal bei der Auferstehung am Ostersonntag beim Aufgang der Sonne, »wandert« an demselben Tag mit zwei Jüngern nach Westen zu der Stadt Emmaus,

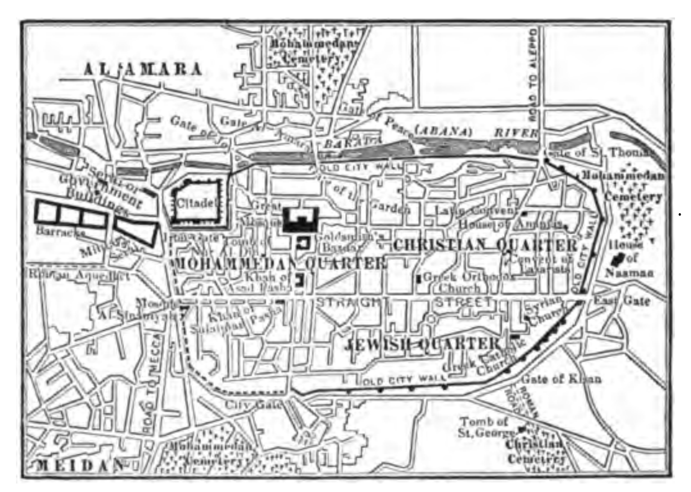


Abb. 63. Stadtplan von Damaskus. Die gerade Strasse. Nach Baedeker: Palestine and Syria.

wo er mit dem Untergang der Sonne verschwindet, und »stand« später morgens am Ufer des Tibariassee, »doch wussten die Jünger nicht, dass es Jesus sei«[2]). In der Offenbarung Johannis offenbart er sich ebenfalls »an des Herrn Tag« Kap. 1[10], »sein Anblick war wie die Sonne, wenn sie leuchtet in ihrer Kraft« Kap. 1[16], und als Paulus

---

[1]) Luc. 23[44—45], vgl. Mark. 15[33] und Matth. 27[45].

[2]) Joh. 20[14], Matth. 28[9], Luc. 24[13—31], Joh. 21[4].

nach Damaskus reiste, wo er zu dieser »Sonnenreligion« bekehrt wurde, geschah es, »dass mich plötzlich vom Himmel her, um Mittag, ein helles Licht umstrahlte. Und ich fiel auf den Erdboden und hörte eine Stimme, die zu mir sprach: »Saul, Saul, was verfolgst du mich? Ich antwortete aber: Herr (Kyrie), wer bist du? Und er sprach zu mir: Ich bin Jesus von Nasareth, den du verfolgst. Die aber mit mir waren, sahen wohl das Licht; aber die Stimme des zu mir Redenden hörten sie nicht. Ich sprach aber: Was soll ich tun, Herr? Der Herr aber sprach zu mir: Stehe auf, gehe nach Damaskus, da wird dir geredet werden von allem, was dir zu tun verordnet ist. Da ich aber vor dem Glanz jenes Lichtes nicht sehen konnte, ward ich bei der Hand geleitet von denen, die mit mir waren und kam nach Damaskus« (Acta 22^{6-11}). Dort war er drei Tage krank, konnte nicht sehen, ass nicht und trank nicht, wohnte in der sogenannten »geraden Strasse« (Abb. 63), die noch heute existiert[1]), wurde dort von einem Mitglied der Gemeinde, vom »Herrn zu ihm gesandt« geheilt und getauft, und alsbald predigte er in dieser Stadt das Evangelium von Jesum, »dass derselbe der Sohn Gottes sei«, (Acta 9^{20}).

Die Religion, zu welcher Paulus in Damaskus bekehrt wurde, war mit ihrem himmlischen Erlöser, mit ihrer Taufe, ihrem Abendmahl und ihrer ganzen sakra-

---

[1]) Diese »gerade Strasse«, die im Neuen Testament (Acta 9^{11}) erwähnt wird, *vicus rectus* der Römer, heisst noch heute *derb el-mustaḳim* »die gerade Strasse«, sie führt in gerader Linie von Osten her in die Stadt. Vgl. H. von Kiesling: Damaskus, Altes und Neues aus Syrien, Leipzig 1919, Die Gerade Strasse S. 39—41.

mentalen Heilsmethode eine typische Mysterienreligion. Wenn nun aber dieser himmlische Erlöser mit einem irdischen Propheten identifiziert wird, so tritt diese Religion aus der Reihe der eigentlichen Mysterienreligionen heraus. Zu einem solchen Prophetenkult gibt es aber in dieser Kulturepoche Parallelen genug.

Die »Herr«-Religion finden wir um diese Zeit auch ausserhalb der Mysterienreligionen. Der alte nordsemitische Hauptgott wurde noch damals überall in Syrien unter seinem uralten Namen der »Herr« oder »Unser Herr« fast in monotheistischer Weise verehrt. In den semitischen Denkmälern aus dieser Zeit tritt aber griechischer Einfluss stark hervor, die semitischen (aramäischen) Inschriften werden vielfach von einem gleichlautenden griechischen Text begleitet, und so ist auch die mehr geistige, griechische Gottesauffassung in den Beinamen dieses Gottes deutlich. In den aramäischen (nabatäischen und palmyrenischen) Inschriften Syriens aus den ersten nachchristlichen Jahrhunderten wird der »Herr« wie in den paulinischen Schriften gewöhnlich entweder *Mar* (aramäisch) oder *Kyrios* (griechisch) genannt, daneben ist aber der uralte semitische Name »Der Herr im Himmel«, *baʿal samin*, oder *Bel* auch belegt, im Griechischen mit *Zeus* wiedergegeben. Dieser »Herr« ist in den Inschriften aus Palmyra unweit Damaskus »Der Herr der Welt«, *mara ʿalma*, und offenbar dieselbe Gestalt, die häufig in abstrakter Weise ohne konkrete Namen erwähnt wird als »der Gute und Barmherzige«, *ṭaba wa-raḥmana*, »dessen Name in Ewigkeit gesegnet sei«. Dieser geistige Gott wird aber in anderen Inschriften direkt mit dem Sonnengott, *Šamaš*, *Helios* identifiziert[1]), dem ja auch die grossen

---

[1]) Vogüé: Syrie centrale, Inscriptions Sémitiques, Paris 1868—77, besonders § 3 Inscriptions religieuses No. 73—124 S. 53—75. Vgl.



syrischen Tempel in der »Sonnenstadt« Baalbek (Abb. 24) und in Palmyra (Abb. 64), nördlich und nordöstlich von Damaskus, deren Ruinen noch erhalten sind, geweiht waren.

Nach den Inschriften wurde noch damals der König offiziel als Inkarnation dieses obersten solaren Gottes tituliert[1]), daneben wurde aber vielfach im Volke nicht der König, sondern irgend ein Prophet als der wahre Sohn Gottes gedacht.

Es gab nämlich damals — wie der junge schwedische Gelehrte P:son Wetter neulich gezeigt hat — überall in



Abb. 64. Eingangs-Kolonnade des Sonnentempels in Palmyra.

Syrien eine ganze Menge solcher, mehr oder wenig bedeutender Männer des Geistes, Lehrer und Führer des Volkes, religiöser Reformatoren, Priester, Philosophen oder Theosophen, Mystagogen, Wanderprediger und Laienprediger, Wundertäter und Magier, die in Übereinstimmung mit der Messiaserwartung der Zeit genau wie die Könige als Messias, d. h. als der inkarnierte Sohn Gottes auftraten, indem sie die gewöhnlichen Messiastitel: Sohn

---

René Dussaud: Notes de Mythologie Syrienne II—IX, Paris 1905. III. Le nom divin Bel en Syrie, S. 72—80. »Ce terme est un simple équivalent de Chemech *(Šemeš)*, c'est-a-dire d'Helios« (S. 73).

[1]) Vgl. z. B. *ilaha Alexander Cæsar* »der Gott Alexander Cæsar«, *Hadrian ilaha* »der Gott Hadrian« in den Inschriften Vogüé Nr. 15—16.

Gottes, Heiland, Herr u. s. w. in Anspruch nahmen, oder sie wurden nach ihrem Tode mit Verwendung derselben feststehenden, mythologischen Terminologie als Messias kultisch verehrt. Ihre Bedeutung und ihr geistiger Wert kann nach dem Einfluss, den sie auf ihre Zeit vor oder nach ihrem Tode ausübten, gemessen werden, aber ein gemeinsamer feststehender Terminus für einen jeden solchen Messias war »Prophet«[1]), eine Bezeichnung, die auch in der Bibel belegt ist, und sie forderten alle von ihren Anhängern »Glauben« an ihre Messianität, wie ja der Glaube an den himmlischen Gottessohn und Heiland schon in der Gnosis und in den Mysterienkulten eine grosse Rolle spielte. Als Messias und Gottessohn wird ihr Lebenslauf mit allen den mythologischen Zügen ausgestattet, die wir schon als die feststehende Inkarnationsmythologie kennen gelernt haben, sie sind vom Himmel her in die Welt durch wunderbare Geburt herniedergekommen und fahren nach dem Tode wieder zum Himmel auf[2]).

Wie wir zahlreiche Könige und Kaiser kennen, die zur Lebenszeit und nach dem Tode als »Herr« und Sohn Gottes verehrt wurden, so gibt es auch zu dieser Zeit eine ganze Reihe von historischen »Propheten«, die in dieser Weise kultisch verehrt wurden.

---

[1]) R. Reitzenstein: Poimandres, Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur, Leipzig 1904, VII. Prophetentum, S. 220—233. Derselbe: Die hellenistischen Mysterienreligionen, Leipzig und Berlin 1910, Prophet und Wundertäter, S. 12—13. P:son Wetter: Der Sohn Gottes, 1916, Kap. 1 Der Titel Prophet, S. 21—26.

[2]) Gillis P:son Wetter: Der Sohn Gottes, Eine Untersuchung über den Charakter und die Tendenz des Johannes-Evangeliums, zugleich ein Beitrag zur Kenntnis der Heilandsgestalten der Antike (Forschungen zur Religion und Literatur des Alt. u. Neuen Testam. Neue Folge 9. Heft), Göttingen 1916. Vgl. A. Harnack: Lehrbuch der Dogmengeschichte, 4. Aufl. 1. Bd., Tübingen 1909, S. 138 Anm. 1.



In der ägyptischen Religion der Spätzeit wurde z. B. unter den Weisen der Vorzeit Imhotep, ein Baumeister und Verfasser alter heiligen Schriften, vom Volke als Heilgott verehrt. Man stellt ihn dar in alter menschlicher Tracht, ohne Krone, Szepter und Götterbart (Abb. 65), aber er war kein Menschensohn, sondern ein Sohn des obersten Gottes von Memphis, der ihn mit einer Frau Chroti-onch gezeugt hatte, daher wird er im Tempel neben den Göttern verehrt[1]). Apollonios von Tyana in Kappadocien, ein Wanderprediger aus dem 1. Jahrh. n. Chr., erwies sich durch Dämonenaustreibung und Totenerweckung als Prophet oder Messias und wurde schon früh mit dem Heiland der Christen zusammengestellt. Wie dieser wurde er als Sohn Gottes gedacht und kultisch verehrt, in vielen Städten Kleinasiens und Griechenlands wurden ihm Tempel errichtet. Aber besonders auf semitischem Boden in Syrien und Babylonien sind zu dieser Zeit viele Religionsstifter bekannt, die als Messias aufgefasst und im Gebiete der »Herr«-Religion als der inkarnierte »Herr« und Gottessohn kultisch verehrt wurden. In Samaria wurde z. B. ein Wunder-



Abb. 65. Imhotep.

[1]) A. Erman: Die ägyptische Religion, 2. Aufl., 1909, S. 194—196 Abb. 109. Oscar Bloch: Om Slangen, 1. Bd., København 1920. Imhotep, S. 247—251. Über den Prophetenkult in ägyptisch-hellenistischen Gemeinden handelt R. Reitzenstein: Poimandres, Leipzig 1904. Besonders Kap. VII, Die jüngere Poimandres-Schrift (Prophetenweihe), S. 214—250. Von jeher hat der Ägypter »in dem lebenden König den Gott oder Gottes Sohn gesehen. Dass der Totenkult einzelner Lehrer und Priester sich dazu erweiterte, dass man sie als Götter oder als Inkarnationen eines bestimmten Gottes empfand, haben wir früher (S. 118) gesehen« (S. 236).

täter Simon, mit dem Zunamen Magus, der unter Kaiser Klaudius (41—54 n. Chr.) nach Rom kam und auch im Neuen Testament erwähnt wird (Acta 8^{9-11}), als Inkarnation des solaren Erlösergottes gedacht. Es war eine Zeit lang in der Wissenschaft Mode geworden, die Existenz solcher Propheten, deren Geschichte von der gewöhnlichen Messiasmythologie durchsetzt war, zu verneinen. Man hat an der Geschichtlichkeit Jesus gezweifelt, und so auch eine Gestalt wie Simon Magus ganz in Mythologie aufgelöst, jetzt ist aber allgemein anerkannt, dass Simon Magus wirklich gelebt und eine Gemeinde gegründet hat. Nach seinem Tode wurde er von fast allen Samaritanern als Schöpfergott und »erster Gott« bekannt, im Bilde der Sonne verehrt und bekam die gewöhnlichen Messiastitel »Herr« und »Messias«. Götterbilder des Simon werden auch erwähnt[1]).

In Palästina treffen wir um diese Zeit noch Johannes den Täufer, der von vielen für Messias gehalten wurde, und Simon mit dem Zunamen bar Kosiba oder bar Kokba, der als nationaler Messias einen Aufstand

---

[1]) Hans Waitz: Simon Magus in der altchristlichen Literatur. Zeitschr. für die neutestam. Wissenschaft, 5. Jahrg. 1904, S. 121—143. Derselbe: Simon der Magier, Realencyklopädie für protestant. Theologie und Kirche, 3. Aufl. 18. Bd. 1906, S. 351—361. Die historische Bedeutung des Simonianismus ist »dass er eine Parallele zur Entwickelung des Christentums darstellt: hier wie dort eine geschichtliche Persönlichkeit, die ihre Zeit in Staunen setzt und sich selbst eine göttliche Wesenheit beilegt, hier wie dort ihre göttliche Verehrung und Vergöttung, hier wie dort ihre Verschmelzung mit Elementen orientalischer Mythologie und griechischer Philosophie, hier wie dort ihre Verwendung im Dienste gnostischer Weltentwicklungs- und Welterlösungstheorien«, S. 361. A. Harnack: Lehrbuch der Dogmengeschichte, 4. Aufl. 1. Bd. S. 270 Anm. 1: »Simon Magus für eine Fiktion zu halten war eine schwere Verirrung der Kritik . . . Er ist wirklich ein Gegenbild zu Jesus, dessen Wirksamkeit ihm ebensowenig wie die des Paulus unbekannt gewesen sein kann.« P:son Wetter: Der Sohn Gottes, S. 8—14.

gegen die Römer erweckte, aber im Jahre 135 n. Chr. getötet wurde. In den mandäischen Schriften aus Babylonien wird oft von solchen Propheten gesprochen, die sich für den Sohn Gottes ausgaben. Keine von diesen Gestalten hat aber für die Nachwelt eine solche Bedeutung gehabt, wie der babylonische Prophet Mani und der jüdische Prophet Jesus aus Nasareth.

Die syrische »Herr«-Religion, zu welcher Paulus bekehrt wurde, hatte nahe Parallelen in der Mithras- und Attisreligion. In diesen Religionsformen war aber der himmlische Gottessohn, der himmlische Erlöser, die Hauptfigur. Hier war kein historischer Prophet, kein religiöser Reformator, dessen Worte den leeren Zeremonien Inhalt geben konnten, in das mythologische System aufgenommen. Die Eigenart des Christentums besteht aber darin, dass ein irdischer Prophet mit dem himmlischen Gottessohn und Erlöser gleichgesetzt wird. Hier hat das Christentum genaue Parallelen im schon besprochenen Prophetenkult, vor allem im Manichäismus.

Der babylonische Prophet Mani trat im Jahre 242 n. Chr., in einem Alter von etwa 30 Jahren, als religiöser Reformator auf mit einer asketischen Lehre, deren Ernst und sittliche Strenge stark an Jesu Predigt erinnert. Er selbst wurde wie die meisten anderen messianischen Propheten von der Staatsgewalt verfolgt und vom persischen König Bahrâm I gekreuzigt, aber seine Religion gewann schnell eine ungeheure Verbreitung, von Europa und Nordafrika, wo Augustin eine Zeit lang unter dem Einfluss des Manichäismus stand[1]), bis Indien und China. Der Manichäismus war mehrere Jahrhunderte, nachdem das Christentum in Europa seinen schlimmsten Rivalen, den Mithra-

---

[1]) Prosper Alfaric: L'évolution intellectuelle de Saint Augustin. Du Manichéisme au Neoplatonisme. These. Paris 1918.



kult, überwunden hatte, besonders im Orient der gefährlichste Nebenbuhler der christlichen Religion. In den heiligen Schriften des Manichäismus wird Mani als Sohn und Gesandter Gottes mit Jesus und Mithra gleichgestellt und als Gott in den hergebrachten kultischen Formen wie Taufe, Abendmahl und dergleichen Zeremonien verehrt. Das manichäische Hauptfest findet z. B. wie das Auferstehungsfest Marduks, Mithras und des »Herrn« im Frühjahr statt, wird aber als Gedächtnisfeier für den Martyrtod Manis gefeiert, wie die Christen im uralten semitischen Frühjahrs- und Auferstehungsfest zu Osternzeit Jesu Tod und Auferstehung erinnern. Von christlichem Einfluss kann aber nach den neueren Untersuchungen hier keine Rede sein[1]).

Aus diesen historischen Parallelen lernen wir zweierlei. Erstens: Das Christentum ist nicht allein eine mythologische Erlöserreligion wie die Gnosis und die damit verbundenen Mysterien, wie der Mithra-, Attis-, Osiris- und Isiskult, sondern stützt sich auf einen historischen Stifter wie die Sekte der Simonianer und Manichäer. Es ist daher verfehlt, wie mehrere moderne Forscher tun,

---

[1]) Ferd. Chr. Bauer: Das manichäische Religionssystem, nach den Quellen neu untersucht, Tübingen 1831. Konrad Kessler: Mani, Forschungen über die manichäische Religion, 1. Bd. Berlin 1889. Derselbe: Mani, Manichäer in Realencyklopädie für protestant. Theologie und Kirche, 3. Aufl. 12. Bd. 1903, S. 193—228. E. Rochat: Essai sur Mani et sa doctrine, These, Genève 1897, besonders S. 195—196. Franz Cumont: Recherches sur le Manicheisme I, Bruxelles 1908. A. Harnack: Lehrbuch der Dogmengeschichte, 4. Aufl. 2. Bd. Tübingen 1909. Beigaben I Der Manichäismus, S. 513—527.

das Christentum völlig in Mythologie aufzulösen und einen geschichtlichen Jesus zu leugnen, weil diese Religion die unumgänglichen mythologischen Formen der damaligen Zeit benutzt hat[1]).

Das geschichtliche Bild des Religionsstifters wird allerdings in den überlieferten Schriften, nicht allein im Christentum, sondern auch bei den Simonianern und Manichäern, von der feststehenden, traditionellen Inkarnationsmythologie stark übermalt. Die Gemeinden legten nämlich das Hauptgewicht auf die göttliche Natur des Stifters und bemühten sich nachzuweisen, dass er der erwartete Messias war. Die historische menschliche Person hat für die damalige Zeit, die ihn durch mythologische Brillen schaute, nur eine untergeordnete Bedeutung. Deshalb wissen wir vom historischen Simon oder Mani sehr wenig, und wir erfahren in den paulinischen und johanneischen Schriften über den historischen Jesus so gut wie garnichts. Für Paulus ist der himmlische Gottessohn die Hauptsache, und auch »Johannes« hat sein Evangelium geschrieben: »damit ihr glaubet, dass Jesus der »Messias« (Christus)

---

[1]) William Benjamin Smith: Der vorchristliche Jesus, Giessen 1906. P. Jensen: Das Gilgamesch-Epos in der Weltliteratur, 1. Bd. Strassburg 1906. Jesus, Johannes und Lazarus, a) Nach den drei synoptischen Mythographen, S. 811—939. b) Nach dem Mythographen »Johannes«, S. 940—1022. Arthur Drews: Die Christusmythe, 4. Aufl. Jena 1910. 2. Teil ibid. 1911, Die Zeugnisse für die Geschichtlichkeit Jesu. John M. Robertson: Pagan Christs, Studies in comparative Hierology, 2. edit. London 1911, Part. II, Chap. 1, § 10, The pree-Christian Jesus-God, S. 162—167, Chap. II, § 4, The Search for a Historical Jesus, S. 228—230, vgl. § 5 und § 6, S. 231—237. Derselbe: Christianity and Mythology, 2. edit. London 1910, Part III, The Gospel Myths, S. 277—438. Eine gute Orientierung über die hierhergehörige Literatur gibt A. Jeremias: Hat Jesus Christus gelebt, Leipzig 1911, und Frederik Torm: Forskningen over Jesu Liv, Tilbageblik og Fremblik, København 1918 (Københavns Universitets Festskrift, November 1918), S. 62—71.

ist, der Sohn Gottes, und damit ihr, durch den Glauben, Leben habet in seinem Namen« (Kap. 20^{31}).

Die Geschichtlichkeit dieser Propheten deshalb in in Frage zu stellen, wäre aber ebenso unberechtigt, wie die Frage aufzuwerfen, ob Alexander der Grosse, Cyrus oder irgend ein anderer von den messianischen Königen überhaupt existiert haben. Die ägyptischen und semitischen Könige erscheinen als Söhne Gottes in der orientalischen Geschichtsschreibung im gleichen mythologischen Nimbus und werden auch in der Kunst als göttliche Wesen dargestellt.

Dazu kommt noch, dass wir vom historischen, menschlichen Jesus eine reichhaltigere Überlieferung besitzen als von den anderen messianischen Propheten dieser Epoche. Als jüdischer Prophet wurde Jesus nämlich auf jüdischem Kulturboden als menschlicher Messias aufgefasst und in der damaligen mythenfeindlichen jüdischen Literatur völlig als Mensch geschildert. Neben dem mythologischen Jesusbild der syrischen Gemeinden gab es also auch innerhalb des Judentums eine nüchterne historische Überlieferung über das Leben und die Lehre *(logia)* des Meisters, die in der Hauptsache mit einzelnen späteren heidnisch-christlichen Zusätzen uns in den drei ersten Evangelien erhalten ist. Diese nüchterne Jesus-Überlieferung einfach zu streichen, wäre wie Harnack sich in einem Vortrag in Kopenhagen 1910 ausdrückte »eine Dynamitsprengung der ältesten und wertvollsten altchristlichen Literatur«.

Zweitens lernen wir: Der mythologische, göttliche Jesus, der heilige Geist, wie überhaupt der dreieinige Gott und die ganze mythologische, sakramentale Heilslehre des Heidenchristentums haben ursprünglich nichts mit Jesu Lehre und dem damaligen Judentum zu tun. Diese Mythologie ist ausserhalb Palästinas in den Gemeinden Sy-

riens entstanden und wurde vom monotheistischen Judentum und den Judenchristen als heidnisches polytheistisches Wesen verabscheut.

Die fremde, nicht-jüdische Herkunft hat noch in der späteren Entwicklungsgeschichte des Judentums und des Christentums tiefe Spuren hinterlassen.

Das Judentum stellte sich von Anfang an ebenso ablehnend gegen das Christentum wie gegen alle andere Arten von Polytheismus und hat bis heute diese Haltung nicht aufgegeben. Unter ihren heiligen Schriften konnte natürlich die paulinische und johanneische Literatur nicht aufgenommen werden, aber auch die drei ersten Evangelien, die ursprünglich von einem menschlichen jüdischen Messias handelten, wurden nicht in den jüdischen Kanon aufgenommen. Diese Schriften gehören religionshistorisch noch zum Judentum und zum Alten Testament, aber ihr Messias hat keine jüdisch-nationale Mission erfüllt und wurde deshalb vom orthodoxen Judentum nicht als Messias anerkannt.

Die Haltung des Christentums gegenüber der jüdischen Nationalreligion war von Anfang an ebenso feindlich. In den syrischen Gemeinden und in der orientalischen Gnosis wurde der jüdische Nationalgott, der Gott des jüdischen Volkes und der eigentümlichen jüdischen Gesetze als ein ganz anderes Wesen betrachtet als »der unbekannte Gott«[1]), der universelle Gott aller Men-

[1]) W. Bousset: Hauptprobleme der Gnosis, 1907, II 2. Der unbekannte Vater, S. 83—91. »Diese Spekulation über den höchsten, unbekannten Gott . . . kann nicht irgendwie auf jüdischen Einfluss zurückgeführt werden, steht vielmehr fast von vornherein in striktem Gegensatz zum jüdischen Glauben an den Schöpfergott und dessen partikulare Beschränktheit . . . Aber ihre Wurzel kann . . . diese Spekulation auch nicht im Christentum gehabt haben« S. 85. Dieser »unbekannte Vater«, »höchste Gott« oder »unbekannte Gott« ἄγνωστος

schen, der aus Liebe zu den Menschen seinen Sohn zu der Erde geschickt hatte. Unter den heiligen Schriften der ersten christlichen Gemeinden in Syrien finden wir deshalb nicht das Alte Testament, und als die erste christliche Bibel später gesammelt wurde, schliesst man das Alte Testament aus. Von syrischen Christen beeinflusst sammelte Marcion um die Mitte des zweiten Jahrhunderts n. Chr. den ersten neutestamentlichen Kanon, der nur aus dem Lukasevangelium und zehn paulinischen Briefen bestand, und diese Bibel wurde im Orient mehrere Jahrhunderte gebraucht[1]). Es ist eine denkwürdige Tatsache, dass die älteste christliche Bibel nicht das Alte Testament unter die heiligen Schriften aufgenommen hat, und diese Tatsache, wie überhaupt der Umstand, dass die älteste, syrische Kirche sich so feindlich gegen das Judentum verhielt, wird nur verständlich, wenn man weiss, dass diese Kirche seine historischen Wurzeln nicht im Judentum hat.

Paulus, der unermüdliche Missionär des jungen Christentums, war aber nicht allein im Judentum aufgewachsen, sondern war auch ein jüdischer Schriftgelehrter mit guter theologischer Bildung, und von ihm rührt der theologische Harmonisierungsversuch her, der später für die katholische Kirche massgebend wurde und sie auch

---

θεός kommt auch in Paulus' Rede zu Athen vor (Acta 17^{22-31}), worüber E. Norden: Agnostos Theos, Leipz. u. Berlin 1913, gehandelt hat.

[1]) A. Harnack: Lehrbuch der Dogmengeschichte, 4. Aufl. 1. Bd. 1909. 1. Theil, 4. Kap. Die Versuche der Gnostiker, eine apostolische Glaubenslehre und eine christliche Theologie zu schaffen oder: die acute Verweltlichung des Christentums, S. 243—392. 5. Kap. Das Unternehmen des Marcion, die Kirche auf paulinischer Grundlage mit Beseitigung des A. T.'s zu reformieren, S. 392—309. Derselbe: Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott, Leipzig 1921. (Der Inhalt dieses Werkes ist mir nur aus einer Voranzeige aus der I. C. Hinrich'schen Buchhandlung bekannt).

veranlasste, gegen die Marcioniter das Alte Testament in die Bibel aufzunehmen. Trotz der grossen prinzipiellen, scheinbar unüberbrücklichen, Gegensätze zwischen Judentum und Christentum, trotz der unleugnbaren Feindschaft, die zu Pauli Zeit wie noch heute zwischen diesen beiden Religionen herrscht, wird dennoch die vorchristliche Entwicklungsgeschichte des Judentums von der späteren christlichen Kirche als Vorgeschichte und religionshistorische Vorbereitung zum Christentum betrachtet. Die kirchliche Theologie sieht im Christentum das Produkt und Endziel des Judentums und demgemäss im Neuen Testament die natürliche Vollendung das Alten Testaments[1]). Wie das Neue Testament in der Bibel dem Alten folgt, so sei es auch aus diesem erwachsen.

Die Reste des Polytheismus, die noch im Alten Testament vorhanden sind, vor allem die Messiasmythologie, werden als Anfänge und Keime zu der tritheistischen Götterlehre betrachtet, die sich erst deutlich im Neuen Testament entfaltet. Die wirkliche historische Entwicklung wird also auf den Kopf gestellt, denn tatsächlich sind nicht allein die Juden, sondern sämtliche semitischen Völker von diesem Polytheismus aus allmählich zum Monotheismus gekommen. Sogar das Zeremonialgesetz, das jüdische Bollwerk gegen den Polytheismus, das doch tatsächlich in mehr als 2000 Jahren den jüdischen Monotheismus geschützt hat, wird als »Erzieher zum Christos«, d. h. im paulinischen Sinne Erzieher zu der Annahme eines zweiten göttlichen Wesens, aufgefasst[2]).

Erst in den letzten Jahrzehnten, wo auch andere

---

[1]) Diesem Prinzip hat schon Augustin einen klassischen Ausdruck gegeben: *Vetus Testamentum in Novo patet, Novum Testamentum in Vetere latet.*

[2]) Vgl. die Ausführungen im Römerbrief Kap. 2—10 und im Galaterbrief Kap. 3—4. *Paidagogos eis ... Christon* (Gal. 3[24]).

vorderasiatische Religionen bekannt geworden sind, wird es allmählich möglich, diese traditionelle, dogmatische Auffassung zu korrigieren. Die Assyriologen, vor allen Delitzsch, A. Jeremias und Zimmern, haben gezeigt, dass die Hauptstücke der christlichen Götterlehre schon in der babylonischen Religion vorhanden sind[1]. In der vorliegenden Arbeit hat der Verfasser den Nachweis versucht, dass diese Götterlehre in der vorchristlichen Zeit auch in Syrien zu Hause war und von dort in modifizierter vergeistigter Form direkt in die christliche Kirche eingedrungen ist. Wie der christliche Kultus erst im Lichte uralter primitiver Gebräuche erklärt werden kann, die im Judentum nicht mehr zu Hause sind (Kap. 3—4), so ist auch die christliche Götterlehre nur als Überbleibsel uralter fundamentaler Elemente der altsemitischen, nichtjüdischen Mythologie historisch verständlich. Es ist aber erwähnungswert, dass ganz andere Wissenschaften, unabhängig von dieser religionshistorischen Forschung, zum ausserjüdischen Ursprung der christlichen Theologie gekommen sind.

Im Anschluss an die traditionelle Auffassung, welche die Religion des Neuen Testaments als eine Fortsetzung der alttestamentlichen Religion betrachtet, hat man bisher auch in der Sprache des Neuen Testaments eine literarische Fortsetzung und Weiterbildung der alttestamentlichen religiösen Terminologie gesehen. Die griechische Sprache des Neuen Testaments weicht in vielen Punkten von der klassischen, attischen Schriftsprache ab, und diese Abweichungen wurden bisher auf Kosten der Bibel-

[1]) Wichtig ist auch die kleine Schrift von Hugo Radau: Bel, the Christ of ancient Times, Chicago 1908, und die populäre Darstellung von Martin Brückner: Der sterbende und auferstehende Gottheiland in den orientalischen Religionen und ihr Verhältnis zum Christentum (Religionsgeschichtliche Volksbücher, 1. Reihe. 16. Heft), Tübingen 1908.

sprache geschrieben, sie waren entweder Hebraismen oder Judengriechisch, oder die neue Religion hatte in vielen Fällen mit dem neuen Inhalt ganz neue Termini geschaffen.

A. Deissmann hat aber in einer Reihe von bahnbrechenden Arbeiten erwiesen, dass die neutestamentliche Sprache einfach die griechische (hellenistische) Volkssprache ist; die sogenannte *Koine,* wie sie damals überall in Vorderasien und Ägypten vom gemeinen Mann gesprochen wurde und noch in den Denkmälern, vor allen in den vielen neuentdeckten griechischen Papyri aus Ägypten, erhalten ist[1]). Früher rechnete man mit etwa 550 griechischen Wörtern, die für das Neue Testament eigentümlich sein sollten, von diesen haben Deissmann und seine Schüler bis jetzt über 500 Wörter in der damaligen Volksliteratur nachgewiesen[2]).

Diese sprachgeschichtlichen Untersuchungen haben ein besonderes religionshistorisches Interesse, wenn es sich um die religiöse Terminologie handelt. Der Ausdruck »Sohn Gottes«, der später für die kirchliche Christologie eine so grosse Rolle spielte, ist z. B. dem Heidentum zur

[1]) Adolf Deissmann: Bibelstudien. Beiträge, zumeist aus den Papyri und Inschriften, zur Geschichte der Sprache, des Schrifttums und der Religion des hellenistischen Judentums und des Urchristentums, Marburg 1895. Neue Bibelstudien, sprachgeschichtliche Beiträge, zumeist aus den Papyri und Inschriften zur Erklärung des Neuen Testam., ibid. 1897. Licht vom Osten. Das Neue Testam. und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt, 2. und 3. Aufl. Tübingen 1909. Die Urgeschichte des Christentums im Lichte der Sprachforschung, ib. 1910.

[2]) A. T. Robertson: Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research, 1914, Camden M. Cobern: The New Archeological Discoveries and their Bearing upon the New Testament and upon the Life and Times of the primitive Church, 2. Edit., New York and London 1917. Besonders Part I. I The Story of Modern Discoveries of Papyri, S. 3—97. II New Light from the Papyri upon the Language of the New Testam., S. 98—131.

Jesu Zeit ebenso geläufig, wie er dem damaligen Judentum unbekannt war. In zahlreichen Inschriften wird der römische Cäsar »Sohn Gottes«, θεοῦ υἱός, genannt (Abb. 66). Auch die Titel, »Herr«, κύριος, und »Heiland«, σωτήρ, wurden nicht allein für den himmlischen Gottessohn, sondern auch für den König oder Kaiser, d. h. für den inkarnierten Gottessohn verwendet[1]).

Unabhängig von diesen Untersuchungen und mit noch weiterem historischen Überblick hat E. Norden neulich gezeigt, dass die religiöse Terminologie und Redetype der

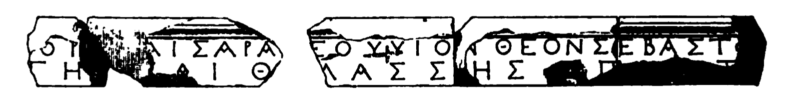


Abb. 66. Marmorsockel aus Pergamon mit Ehreninschrift für Augustus. (Berliner Museum).
Nach Deissmann: Licht vom Osten, 2. Aufl., Abb. 53, S. 260.

gnostischen und altchristlichen Literatur sich in festen Formeln bewegt, die von der alten vorderasiatisch-ägyptischen Religion vererbt sind[2]). Wenn z. B. in solchen

[1]) A. Deissmann: Licht vom Osten, 2. Aufl. IV 9. Christus und die Caesaren: Die Parallelität der technischen Sprache des Christus- und des Caesarenkultes, S. 260—276. Camden M. Cobern: The New Archeological Discoveries, 2. Edit. S. 127—128, Vgl. R. Reitzenstein: Poimandres, S. 175—180.

[2]) Eduard Norden: Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede, Leipzig-Berlin 1913. Die Areopagrede der Acta Apostolorum (Acta 17$^{22-31}$), S. 1—140. Untersuchungen zur Stilgeschichte der Gebets- und Prädikationsformeln, S. 143—308. Besonders: II 3 Die Herkunft dieser Stilformen (Babyloniaca, Aegyptiaca), S. 207—220. II 4 Religionsgeschichtliche Folgerungen, S. 220—223. II 5 Stilgeschichtliche Folgerungen, S. 223—239. III 2 Liturgisches im Paulinischen Schrifttum, S. 250—254. III 3 Das apostolische Glaubensbekenntnis, S. 263—276. »Als gesichertes Ergebnis der beiden Abhandlungen dieses Buches betrachte ich den Nachweis des festen Bestandes

Formeln der höchste Gott zugleich »Vater, Mutter und Sohn« ist, so muss es »für die Theologen von Interesse sein, dass alle Vorbedingungen für die christliche Trinitätsformel viele Jahrhunderte vorher geschaffen und hellenischer Spekulation zugetragen worden waren, so dass es eigentlich nur etwas Sekundäres war, wenn der »Sohn« durch Christus und die »Mutter« durch das *pnevma* [den Geist] interpretiert wurden« (loco citato S. 230).

Die religiöse Terminologie der damaligen Mysterienkulten — ebenfalls für das Judentum ganz fremd — ist auch ins Christentum und ins Neue Testament aufgenommen[1]), und dasselbe gilt für die technischen Ausdrücke des nichtjüdischen hellenistischen Prophetenkultus. Dass diese mit der Sprache des Cäsarkultus ziemlich übereinstimmen, kann nicht wundern, ist doch der prophetische Messias die gleiche mythische Gestalt wie sein politischer Nebenbuhler, der messianische König. Drum finden wir bei der vorderasiatischen Prophetenvergötterung die ge-

---

eines Typenschatzes religiöser Rede, zu dessen Prägung der Orient und Hellas in gleicher Weise beigetragen haben, und den die synkretistischen Religionen der Kaiserzeit, einschlieslich des Christentums, übernahmen«, Schlussbetrachtung S. 277.

[1]) Albr. Dieterich: Eine Mithrasliturgie, 2. Aufl. 1910. II Die liturgischen Bilder des Mithrasmysteriums, S. 92—212. »Jüdisch sind alle jene Bilder nicht, gerade sie sind im israelitisch-jüdischen Kult jener Zeit und der früheren uns bekannten Epochen nicht nachzuweisen. Herrschend ist dagegen diese Bilderreihe im christlichen Kult. Die Folgerungen zu ziehen, die sich hier ergeben werden, ist dieses Mal nicht meine Aufgabe« (S. 210—211). Vgl. R. Reitzenstein: Die hellenistischen Mysterienreligionen, Leipzig u. Berlin 1910, der eine weitere Reihe von solchen technischen Wörtern aufzählt, die dem Hellenismus und Paulus gemeinsam sind. »Die Vorstellung, die sich dem Apostel mit jedem von ihnen verbindet, darf doch nicht aus moderner Spekulation, sondern nur aus dem Gebrauche seiner Zeit gewonnen werden, und jedes dieser Wörter hat in ihm seine eigene Geschichte.« (S. 59).

wöhnlichen uralten festgeprägten Titel und Termini der Inkarnationsmythologie.

Merkwürdig ist aber, dass auch die Predigt der nichtjüdischen syrischen Propheten, wo doch individuelle Eigentümlichkeiten am ehesten zu erwarten wären, gewisse stereotype, festgeprägte soteriologische Formeln aufweist, die von Alters her gebräuchlich waren. Diese eigentümliche mythologische, fast liturgienhafte Prophetenterminologie ist dem Judentum fremd, aber das 4. Evangelium, dessen Herkunft man gewöhnlich in Syrien (Antiochia) sucht, ist vom Anfang bis zum Ende in diesem Stil und Redetypus geschrieben. Auch im Paulinischen Schrifttum finden wir diese Formeln, dagegen ist der historische Jesus aus der Reihe dieser Propheten zu eliminieren[1]. Seine Predigt, wie sie in den *logia* der drei ersten Evangelien überliefert ist, ist nämlich innerhalb des Judentums entstanden und benützt — wie wir sehen werden — daher den gewöhnlichen antimythologischen rabbinischen Redetypus.

So bestätigen diese sprachgeschichtlichen Untersuchungen in positiver Weise das Resultat, das von ganz anderer Seite gewonnen ist: Die Götterlehre und die Sakramentsmythologie des Christentums ist ausserhalb Palästinas auf heidnischem Kulturboden entstanden.

Auch von dritter Seite ist man in negativer Weise zu demselben Resultat gekommen. Die sogenannte reli-

---

[1]) E. Norden: Agnostos Theos, 2. Teil, II 1, Ein soteriologischer Redetypus, S. 177—201. Das logion Ev. Matth. 11^{25-30}, S. 303—308. Gillis P:son Wetter: »Der Sohn Gottes«. Eine Untersuchung über den Charakter und die Tendenz des Johannes-Evangeliums, Göttingen 1916 (Forschungen zur Rel. und Literatur des Alt. u. Neuen Testam. Neue Folge, 9. Heft). Besonders S. 4—6, S. 53—58, S. 169—172. Derselbe: Eine gnostische Formel im 4. Evangelium, Zeitschr. für die neutestam. Wissenschaft, 18. Jahrg. 1917, S. 49—63.



gionshistorische Schule der modernen Theologie hat in neuerer Zeit von alttestamentlichem jüdischen Standpunkt aus die nichtjüdische Herkunft dieser Ideen behauptet.

Der jüdische Theolog fühlt sich in den drei ersten Evangelien noch zu Hause, aber sein ausgeprägter monotheistischer Sinn reagiert sofort gegen die Mythologie der Johanneischen und Paulinischen Literatur. Unter den modernen christlichen Theologen hat wohl keiner mit einer solchen Bestimmtheit sich für die ausserjüdische Herkunft dieser Literatur ausgesprochen wie der Alttestamentler Hermann Gunkel. »Der Alttestamentler, der im Neuen Testament zuerst zu den Synoptikern kommt, gelangt dort in eine Welt, in der er sich bald zu Hause fühlt; hier weht ein Geist, den er wohl versteht, den er ja von den edelsten Propheten her kennt; und mit Freuden begrüsst er hier die herrlichste Verklärung dessen, was Propheten und Psalmisten in ihren besten Stunden gewollt haben ... Ein ganz anderes Bild aber gewährt der grösste Teil des übrigen Neuen Testaments, besonders die Schriften des Paulus und Johannes. Hier trifft der Alttestamentler auf Schritt und Tritt Dinge, für die er schlechthin keine Analogie hat, und die er geschichtlich nicht verstehen kann ... Kein grösserer Fehler konnte wohl gemacht werden als der, die Methode aufzustellen, dass man die neutestamentliche Spekulation aus dem Alten Testament erklären solle.« »Die Entstehung der paulinischen und johanneischen Christologie, das ist das Problem aller Probleme der neutestamentlichen Forschung«[1]).

---

[1]) Hermann Gunkel: Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments, S. 85—86, S. 89. Diese kleine Schrift, welche im Jahre 1903 die lange Serie von wertvollen Arbeiten eröffnete, die seitdem unter dem Titel »Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments« erschienen sind, hat sicher nicht allein

Gunkel kommt zu dem Resultat, dass diese Mythologie und Christologie keine Neubildung ist. »Alles dies ist auf Jesum übertragen worden, weil es schon vor ihm Christo (dem Messias) gehörte; und das ist, so behaupten wir, das Geheimnis der neutestamentlichen Christologie überhaupt. Das Bild vom himmlischen Christus muss schon vor dem Neuen Testament irgendwo bestanden haben« (l. c. 93). Das Christentum ist also eine synkretistische Religion. »Das Urchristentum gleicht einem Strome, der aus zwei grossen Quellflüssen zusammengeflossen ist: der eine ist spezifisch israelitisch, er entspringt im Alten Testament, der andere aber fliesst ... von fremden orientalischen Religionen her« (l. c. S. 35—36). »So stark auch später das Hellenistische in ihm geworden ist, so ist doch das Orientalische, das ihm von Anfang an eignete, niemals ganz verschwunden.« »Das Christentum, das bestimmt war, vielen Völkern gepredigt zu werden, war selber nicht von einem Volke erzeugt worden, sondern war aus einer grossen und vielverschlungenen Geschichte vieler Völker erwachsen.« (l. c. S. 95).

Wie nun Gunkel in verschiedenen Punkten die ausserjüdische Herkunft der kirchlichen, neutestamentlichen Christologie erwiesen hat, so hat andererseits Bousset nachgewiesen, dass der zentrale Terminus für diese ganze Christologie das Kultwort »Herr«, *Kyrios*, ursprünglich dem Judentum und den drei ersten Evangelien fremd war, und im Anschluss daran hat P:son Wetter gezeigt, dass der mythologische Messiastitel »Sohn Gottes« ebenfalls eine nicht-jüdische heidnische Vorstellung war,

---

für den Schreiber dieser Zeilen, sondern auch für viele andere jüngere Gelehrte als eine Art Programm für die religionshistorische Ausforschung der neutestamentlichen Religion gewirkt.

die mit den jüdischen Messiaserwartungen und dem historischen Jesus nichts zu tun hatte und daher auch nicht ursprünglich in den drei ersten Evangelien gebraucht wurde[1]).

Im Neuen Testament finden wir also neben dem mythologischen Jesusbilde auch noch eine rein menschliche Jesusgestalt. Neben der nichtjüdischen mythologischen Literatur, die das Bild des historischen Jesus mit den feststehenden Zügen der traditionellen Messias- und Inkarnationsmythologie so stark übermalt hat, dass die historische Jesusgestalt manchmal ganz verschwindet, ist uns im Grundstock der drei ersten Evangelien eine Literatur erhalten, die Jesus völlig als Mensch schildert. Jesus wird zwar auch hier als Messias aufgefasst, aber im jüdischen Sinne als menschlicher Messias, als Mensch oder »Menschensohn«.

An und für sich wird Jesus auch in der nichtjüdischen, mythologischen Literatur historisch bezeugt, aber hier sammelt sich das Interesse um den himmlischen, mythischen Jesus, um sein Leben im Himmel vor und nach der Inkarnation. Sein irdisches Leben ist nur eine

---

[1]) Wilhelm Bousset: Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenäus, Göttingen 1913 (Forschung. zur Rel. u. Literat. des Alt. u. Neuen Testam. Neue Folge, 4. Heft). Derselbe: Jesus der Herr, Nachträge und Auseinandersetzungen zu Kyrios Christos, Göttingen 1916 (Neue Folge, 8. Heft derselben Reihe). Gillis P:son Wetter: Der Sohn Gottes, Göttingen 1916 (Ibidem, Neue Folge 9. Heft), besonders Kap. 8: Der Sohn Gottes bei den Synoptikern, S. 137—143. Man vgl. auch hierzu die verschiedenen Aufsätze und Schriften von Johannes Weisz, z. B.: Christologie des Urchristentums im Handbuche »Die Religion in Geschichte und Gegenwart«, 1. Bd. 1909, Sp. 1712—1739. Das Problem der Entstehung des Christentums, Archiv für Rel.wissenschaft, 16. Bd. 1913, S. 423—515, und das grosse Werk: Das Urchristentum. Nach dem Tode des Verfassers herausgegeben von R. Knopf, Göttingen 1917.

vorübergehende Episode in dieser Mythologie, wo noch dazu wie bei Simon Magus und Mani die göttliche Natur auf Kosten der menschlichen stark hervorgehoben wird[1]). Der menschliche Jesus war ausserdem auf diesem Kulturboden eine fremde Gestalt aus einem fremden Lande und einer fremden Religion. — Die palästinensische Jesus-Literatur ist nicht allein frei von jeder Art Mythologie und Vergöttlichung, sondern auch von Jesus Landsleuten geschrieben und rührt von Männern her, die für Jesus Predigt Verständnis hatten. Etliche haben ihn wohl auch persönlich gekannt. Wir müssen daher zum Schluss den historischen Jesus im Lichte des damaligen Judentums kurz betrachten.

---

[1]) So ist auch für Paulus der himmlische Jesus die Hauptsache. Er hatte Gelegenheit genug, sich über den irdischen Jesus zu informieren, verkehrte in Palästina mit Männern, die Jesus nahegestanden sind und von seinem Leben wie von seiner Lehre erzählen konnten. Davon erfahren wir aber in seinen Briefen fast garnichts. Für die Judenchristen, die uns den Grundstock der drei ersten Evangelien überliefert haben, lag das Heil darin, die eigentümliche Persönlichkeit Jesus kennen zu lernen und nach seinen Worten zu leben. Für Paulus hängt alles vom Glauben an die überlieferte ›heidnische‹ Mythologie ab, vor allem vom Glauben an den stellvertretenden Opfertod des Gottessohnes, der mit Jesus identifiziert wird. Nicht der Fromme, der nach Jesus Worten lebt, wird selig, sondern der Gläubige, der an die Existenz des himmlischen Gottessohnes glaubt. Kein grösserer Fehler könnte wohl hier gemacht werden, als Paulus, so wie wir ihn aus seinen Schriften kennen, als Juden zu betrachten. Er war Jude, wie Luther Katholik war, im Judentum erzogen hat er als erwachsener Mann den Monotheismus, das Grundprinzip des Judentums, aufgegeben, und die Existenz mehrerer göttlicher Wesen angenommen. Die Trinitätslehre, welche diese göttlichen Personen in monotheistischem Sinne auffasst, war zu Pauli Zeit noch nicht erfunden. Sie ist auch nicht in der Bibel belegt, sondern kommt erst ein paar hundert Jahre später auf.

Der Nerv des Judentums war damals wie jetzt das Festhalten an dem einen nationalen Gott und an seinen Gesetzen. Die ganze Kraft der Nation wurde auf diese Aufgabe eingesetzt.

Im 2. Jahrh. v. Chr. unter der grichischen Herrschaft versuchte König Antiochus Epiphanes mit Gewalt den jüdischen Monotheismus auszurotten. Die frommen Juden wählten aber schon damals lieber die Todesstrafe, als von ihrem Glauben abzufallen. Unter den Makkabäerkämpfen fielen an einem Sabbat über 1000 Juden, weil sie sich lieber ohne Kampf niedermetzeln liessen, als zu den Waffen zu greifen und so das Sabbatgebot übertreten.

Unter der Römerherrschaft bis zum Jahre 70 n. Chr., als die Juden ungestört ihren Kultus ausüben konnten, gab es auf jüdischem Boden nur eine Strafe für Abfall von diesem Glauben, nämlich den Tod. Der reine Jahweglaube durfte nicht mit heidnischem Wesen befleckt werden. An den Marmorschranken des inneren Tempelraumes in Jerusalem waren Inschriften angebracht, welche Nichtjuden den Eintritt bei Todesstrafe verboten. Ein Steinblock, der eine solche Inschrift trägt, die Jesus wohl auch oft gelesen hat, befindet sich jetzt im Neuen Museum zu Konstantinopel (Abb. 67). Die Inschrift lautet:

»Kein Andersbürtiger eintrete in das um das Heiligtum gehende Gitter und Gehege! Wer dabei ergriffen wird, wird sich selbst die Folge zuschreiben müssen, den Tod.«[1])

Eine solche Kluft trennte damals das Judentum vom Heidentum und vom Kultus des Gottessohnes, des wichtigsten Gottes des damaligen semitischen Heidentums, sowohl

[1]) Vgl. A. Deissmann: Licht vom Osten. Das neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt. 2. und 3. Aufl., Tübingen 1909, S. 51—52 Abb. 6.



in seiner himmlischen wie in seiner irdischen menschlichen Gestalt. Als Stephanos, wohl ein hellenisierter Jude, seinen Glauben an einen himmlischen Gottessohn bekennt, wurde er z. B. sofort von den Juden gesteinigt, (Acta 7[55—60]). Der strenge jüdische Monotheismus duldet nicht den Gottessohn.



Abb. 67. Kalksteinblock mit Warnungsinschrift vom Herodianischen Tempel in Jerusalem, früheste Kaiserzeit.

Die Erkenntnis von dieser Tatsache ist wichtig für eine richtige Beurteilung von Jesu Lehre. Es ist unwahrscheinlich, nach allem was wir vom Judentum wissen, dass ein palästinensischer Jude sich damals für den Sohn Gottes im physischen, mythologischen oder heidnischen Sinne ausgeben konnte. Gans ausgeschlossen ist aber, dass er unter den Juden Anhänger für eine solche Lehre finden und sie unbehelligt in den Synagogen predigen konnte.

Seit der grossen monotheistischen Reform fühlte jeder Jude sich als Vorkämpfer für den Monotheismus, und die Synagogen waren die offiziellen jüdischen Gotteshäuser, wo zu Jesu Zeit wie noch heute die Einheit *Jahwes* ständig eingeschärft wurde, indem das »*Schema*«, das jüdische Glaubensbekenntnis, feierlich zu Anfang des Gottesdienstes am Sabbat rezitiert wurde. Damals gab



Abb. 68. Reste einer galiläischen Synagoge.
Nach P:son Wetter: Det romerska Världsväldets Religioner, S. 217.

es in jeder Stadt in Palästina eine solche Synagoge, und Reste von solchen galiläischen Synagogen, in welchen Jesus gepredigt hat, stehen noch heute (Abb. 68), aber ihre künstlerische Ausschmückung ist ebenso unberührt vom Polytheismus (Götterbilder und dergleichen) wie die damalige jüdische Religion.

Man wende nicht ein, dass Jesus auch als angeblicher Sohn Gottes und Gotteslästerer von den Juden getötet wurde. Jesus wurde nicht wegen seiner Religion und

nicht von der jüdischen Obrigkeit, sondern als politischer Aufrührer von der römischen Regierung hingerichtet. In der altchristlichen nicht-jüdischen Literatur werden freilich die Juden als Jesu Mörder dargestellt, aber dies rührt sicher vom späteren Gegensatz und Hass zwischen Judentum und Christentum her und ist eine tendenziöse Verdrehung der historischen Tatsachen. Genau in der gleichen Weise wird ja auch in dieser Literatur die Auffassung von Jesu als Sohn Gottes in die palästinensischen Quellen eingetragen, ja Jesus selbst in den Mund gelegt, obwohl Jesus niemals, auch nicht von den späteren Judenchristen, auf diesem Kulturboden als solcher gedacht wurde[1]). Bei den Juden gab es nur Eine Strafe für Gotteslästerung, nämlich Steinigung, aber Jesus wurde ja nicht wie z. B. Stephanos gesteinigt, sondern gekreuzigt; diese Strafe war nicht jüdisch, sondern römisch, der Exekution der Strafe ging ein Prozess in regelrechten römischen Formen voraus, weil eben nur die römische Regierung damals in Palästina das *jus gladii*, die Macht über Leben und Tod hatte.

Stephanus wurde durch eine Art Lynch-Justiz ohne gerichtliches Verfahren von den Juden selbst getötet. Es handelte sich hier um religiöse Streitigkeiten, die für die Römer kein Interesse hatten, aber die von Jesus ausgegangene Bewegung war für die Römer von politischer Art und wurde als Aufruhr gegen den Kaiser betrachtet.

Für die Staatsgewalt war nämlich der menschliche Messias ebenso gefährlich wie der göttliche. Im Islam, wo der messianische Prophet, der *Mahdi* oder »rechtgeleitete«, in orthodoxen Kreisen auch als Mensch gedacht wird, ist die ganze Geschichte von Muhammed bis auf den heutigen Tag voll von gefährlichem Mahdi-Aufruhr. Die Erhebung unter dem *Mahdi* oder *Messias* von Sudan,

---

[1]) Vgl. P:son Wetter: Der Sohn Gottes, S. 142—146.

der im Jahre 1885 Khartum eroberte und Gordon Pascha tötete, ist nur ein Beispiel von Hunderten[1]). In Palästina musste die römische Regierung damals ständig auf der Hut sein gegen messianische Bewegungen, nach dem grossen Aufruhr, der im Jahre 70 n. Chr. zur Vernichtung des Tempels führte, sammelte 132 n. Chr. ein jüdischer Messias, Simon bar Kokba das Volk zu einem letzten verzweifelten Kampf gegen die Römer. So verstehen wir, dass jeder Volksführer, der Anhänger sammelte und das Volk in Unruhe setzte, für die Römer, welche der Landessprache nicht mächtig waren, verdächtig wurde. Ein religiöser Reformator wie Johannes der Täufer wurde vom König Herodes in Galiläa hingerichtet, und Jesus wurde von Pontius Pilatus, der in Judäa römischer Statthalter war, als Messias oder illegitimer »König« getötet. Nach allen Evangelien war oben am Kreuz die Inschrift angebracht »Der König der Juden«, und in dieser Inschrift haben wir sicher, wie Regnault meint, »la cause de la condamnation, c'etait, sinon le *decretum quo damnatus erat*, du moins un extrait de ce decret.«[2])

[1]) Charakteristisch für diese Zukunftshoffnung ist, dass sie niemals zur Ruhe kommt. Im Christentum, wo doch eigentlich der Messias ein für allemal gekommen ist, erwartet man seine »Wiederkehr«, und in Zeiten der Not und Unterdrückung ruft der Muḥammedaner: *Mata jaẓhar al Mahdi?* »Wann wird der Mahdi kommen?« Vgl. M. James Darmesteter: Le Mahdi depuis les origines de l'Islam jusqu'à nos jours (Association scientifique de France, Extrait du Bulletin hebdomadaire No. 260 et 61 des 22. et 29. mars 1885), S. 1—32. »C'est le même esprit qui agite et qui pousse les hommes de la Révolution et les hommes du Mahdi«, S. 29.

[2]) Henri Regnault: Une province procuratorienne au début de l'empire romain. Le procès de Jesus-Christ. — Thèse — Université de Paris, Faculté de Droit. — Paris 1909. S. 138. Regnault zeigt im ersten Teil dieser Arbeit S. 1—85, dass nur der römische Statthalter damals in Palästina das Recht hatte, Todesurteile zu fällen, im zweiten Teil, dass der Prozess in allen Instanzen formaliter nach römischem Gerichts-

In der Tat bezeugt die ganze palästinensische Überlieferung, dass Jesus nicht als Sohn Gottes, sondern als einfacher Mensch aufgetreten ist, wie er ja auch bei den Judenchristen stets als Mensch aufgefasst wurde. Ob er sich für den erwarteten jüdischen Messias ausgegeben hat, ist schwer zu entscheiden, aber dieser Messias war jedenfalls ein Mensch oder »Menschensohn«, und diese jüdische Messiasbezeichnung, die später auf heidnischem Kulturboden mit »Gottessohn« ersetzt wurde, wird bekanntlich in den drei ersten Evangelien regelmässig von Jesus verwendet.

Der Jesus dieser Evangelien ist überhaupt, wie in neuerer Zeit Paul Fiebig energisch betont hat, nur im Lichte des damaligen Judentums verständlich. Die Wunder, die ihm hier zugeschrieben werden, können nicht als Beweise für seine göttliche Natur gebraucht werden, denn von den jüdischen Rabbinern dieser Zeit, die doch nur als Menschen betrachtet werden und historische Personen sind, berichtet die jüdische Literatur nicht allein Dämonenbeschwörungen, wunderbare Heilung, Brotvermehrung und Stillung des Sturmes, sondern sogar Totenerweckungen.

Dies Material zeigt, dass in Palästina zu Jesus Zeit »Wundergeschichten etwas Geläufiges waren, dass die Juden jener Gegenden und jener Zeit Wunder von ihren Lehrern erzählten und deren Leben legendarisch ausgestalteten, dass also das Milieu, in dem Jesus lebte, derartig war, dass sich niemand, der dies Milieu kennt, wundert, wenn das Neue Testament die Spuren seines Ursprungs auch darin zeigt, dass es von Jesus Wundergeschichten erzählt.« Die vorliegenden jüdischen Wunder-

---

verfahren herging. Le procès de Jesus, I. L'arrestation et l'intervention du Sanhédrin, II. Le procès devant Pilate, dégagé de ses incidents. III. Les incidents du procès, 1. Jesus devant Hérode, 2. La grâce romaine, 3. Les deux flagellations, IV. L'éxecution, S. 87—144.

geschichten zeigen ferner, »dass es falsch ist, die Wunder Jesu allein oder vorzugsweise aus seiner Messianität abzuleiten. Gewiss erwarteten die Juden der Zeit Jesu vom Messias Wunder, aber sie sagten sie doch auch von ihren Rabbinern aus, ohne dabei an Messianisches zu denken.«[1])

Auch in der technischen Form seiner Predigt erwies Jesus sich als Kind des damaligen Judentums. Der allgemeine Redetypus der jüdischen Rabbiner, die häufige Verwendung vom »Gleichnis« (hebr. *mašal*, arab. *maṯal*) kehrt in Jesu Verkündigung wieder. Dennoch war Jesus kein gewöhnlicher Rabbiner. In dem Falle hätte er natürlich nicht eine Religion gestiftet, deren Lebenskraft als Kern des Christentums sich vorläufig in nahezu 2000 Jahren bewährt hat. Seine Gleichnisse stimmen mit den rabbinischen in der Form überein, aber ihre Originalität liegt in dem Inhalt, in ihrer Frische und Anschaulichkeit wie in ihrem Individualismus und Universalismus, in ihrer ganz einzigartigen neuen Gottesauffassung[2]).

[1]) Paul Fiebig: Jüdische Wundergeschichten des neutestamentlichen Zeitalters unter besonderer Berücksichtigung ihres Verhältnisses zum Neuen Testament. Tübingen 1911 (S. 72). — Derselbe: Rabbinische Wundergeschichten des Neutestamentlichen Zeitalters, Bonn 1911 (Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen, herausgegeben von Hans Litzmann, Nr. 78. Derselbe: Jüdische Wunder des neutestam. Zeitalters, Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 5. Bd. 1913, Sp. 2149—2150. Auch nichtjüdische Propheten, z. B. Simon Magus und Apollonius von Tyana, sollen ähnliche Wunder gemacht haben. Apollonius begegnete in Rom einem Leichenzug, der ein junges Mädchen zu Grabe trug, er trat hinzu, fasste das Mädchen an und murmelte einige geheimnisvolle Worte. Da erhob sie sich, fing an zu sprechen und kehrte in ihr Elternhaus zurück. (Vgl. die Erweckung der Tochter des Jairus Mark. 5^{41-43}). Otto Pfeiderer: Das Christusbild des urchristlichen Glaubens in religionsgeschichtlicher Beleuchtung, Berlin 1903, S. 47—55. Paul Fiebig: Antike Wundergeschichten zum Studium der Wunder des Neuen Testaments, Bonn 1911 (Lietzmanns Kleine Texte für Vorlesungen, Nr. 79).

[2]) Vgl. Paul Fiebig: Altjüdische Gleichnisse und die Gleichnisse

Sie sind zuerst frei von dem gewöhnlichen rabbinisch-exegetischen Kleinkram mit theologisch-gelehrtem Beigeschmack, denn Jesus war kein gelehrter Theolog, sondern wie sein Vater ein einfacher Landmann und »Baumeister«, τέκτων, Matth. 13[55], Mark. 6[3]. Das Wort *Tekton*, mit *Archi-tekt(on)* »Haupt-baumeister« verwandt, bezeichnet einen, der Häuser baut. In Europa, wo bei den gewöhnlichen Häusern die Zimmerarbeit die Hauptsache war, wurde dies Wort als »Zimmermann« aufgefasst, aber in Palästina werden die Häuser, jetzt wie in früheren Zeiten, vom Grund bis zum Dach ausschliesslich von Steinen gebaut und gewölbt. Der Baumeister ist hier ein Maurer, er arbeitet nur mit Steinen, und so verstehen wir, dass Jesus öfters seine Gleichnisse von diesem Beruf holt[1]).

Die Maurer in Palästina, deren Handwerk gewöhnlich zu den Söhnen vererbt wird, arbeiten nur einen Teil des Jahres in diesem Fach, sie treiben daneben auch

---

Jesu, Tübingen und Leipzig 1904. 1. Teil: Die Gleichnisse der Mechilta S. 14—73. 2. Teil: Die Gleichnisse der Mechilta und die Gleichnisse Jesu, S. 74—167. Derselbe: Die Gleichnisreden Jesu im Lichte der rabbinischen Gleichnisse des neutestamentlichen Zeitalters, Tübingen 1912. 1. Teil: Rabbinische Gleichnisse des neutestam. Zeitalters, S. 6—118. 2. Teil: Die Bedeutung der rabbinischen Gleichnisse für die Beurteilung der Gleichnisse Jesu. A. Die Wiederlegung der Gleichnistheorie Jülichers, S. 119—222. B. Die Bedeutung der rabbinischen Gleichnisse für den Streit um die »Christusmythe«, S. 222—278. Siehe besonders B III. Das Gemeinsame zwischen den rabbinischen Gleichnissen und den Gleichnissen Jesu, S. 267—269. B IV. Die Unterschiede zwischen den rabbinischen Gleichnissen und den Gleichnissen Jesu, S. 269—292. B V. Die Echtheit der Gleichnisse Jesu, S. 272—278.

[1]) Vgl. das Gleichnis vom Hausbau auf Felsen oder Sand, Math. 7[24—28], vom Eckstein, Math. 21[42—45]. vom Bau des Turmes, Luk. 14[28—30], und von Petrus als einem Felsen, auf welchem der Meister seine Gemeinde aufbauen will, Math. 16[18]. Siehe Ludw. Schneller: Kennst Du das Land? Dänische Übersetzung der 3. Ausgabe, København 1902. Josefs Hjem, S. 9. Bygmesteren, S. 41—46.



Ackerbau. Die Hauptmasse der Gleichnisse Jesu — die Gleichnisse vom Säemann, vom Unkraut unter dem Weizen, Math. 13, vom Baum und seinen Früchten, Math. 7, vom unfruchtbaren Feigenbaum, Luk. 13, etc. — sind daher dem Leben des Landmanns entlehnt.

Der Landmann und Maurer von Nasareth in Galiläa gab seinen Beruf auf und wirkte als Laien- und Wanderprediger, hauptsächlich in der Gegend vom Genezareth-See. Dass diese Predigt in einem entlegenen Winkel der Erde weltgeschichtliche Früchte getragen hat, kommt daher, dass Jesus, obwohl im Judentum erzogen, dennoch mehr Mensch als Jude war. Der religiöse Individualismus und Universalismus, die grossen Vorzüge der nordsemitischen Religion, die schon von früheren israelitischen Propheten vertieft und erweitert waren, erreichen in ihm ihren Höhepunkt. Im Gegensatz zum Kollektivismus der Volks- und Staatsreligion, der sich um den Einzelnen nicht kümmert, legt er das Hauptgewicht auf die persönliche, innere Entwicklung, Mark. 8^{36}, und der universalistische religiöse Gedanke, dass alle Menschen Gottes Kinder sind, wird in einem Umfang praktiziert, der nicht allein für das Judentum und Semitentum, sondern für die ganze antike Welt unerhört war.

Für das Judentum war es allerdings ein starkes Stück, dass Samaritaner und Nichtjuden dem auserwählten Volke vorgezogen wurden, dass aber auch Weiber in der Religion und in der Ehe den Männern gleichgestellt wurden, war für sämtliche Semiten etwas ganz revolutionäres. Noch heutzutage steht im Islam die Frau nicht allein ausserhalb der Religion und ist unwürdig im Kultus teilzunehmen, sondern ist auch — wie im vorchristlichen Semitentum — in sozialer Hinsicht völlig rechtlos. Sie wird als Ehefrau durch Kauf erworben, und ein Wort des Ehemannes genügt, um die Ehe aufzuheben. Auch

in anderen semitischen Religionsformen z. B. bei den Manichäern, war die Frau ein Wesen niederen Ranges, und kein jüdischer Rabbi sprach mit Frauen über die Religion. Es musste also Aufsicht erregen, wenn Jesus auch für Frauen predigte und ihr in der Religion und Ehe eine gleichwertige Stellung neben dem Manne gab, Mark. 10^{2-12}. Wie weit Jesus hier seiner Zeit voraus war, geht wohl am deutlichsten daraus hervor, dass eine so moderne Bewegung wie die Frauenbewegung sich auf Jesu Worte stützen kann.

Noch charakteristischer für Jesu Persönlichkeit ist seine grosse Liebe zu Kindern und seine eigentümliche Auffassung von der kindlichen Gesinnung als religiöses Vorbild für den Erwachsenen. Hier stehen wir vor dem Kern in Jesu Person und Lehre: »Wer das Reich Gottes nicht empfängt als ein Kindlein, der wird nicht hineinkommen.«[1]) — Unter allen Denkern und religiösen Reformatoren des Altertums bei den Semiten wie bei den Ägyptern und Indogermanen steht Jesus hier allein, und dennoch war diese Auffassung organisch aus der Vorgeschichte der semitischen Religion herausgewachsen.

Die Grundlage der ganzen semitischen Religion, der Mythologie wie des Kultus, der Moral und, wie die Personennamen ausweisen, der persönlichen Frömmigkeit, war die Auffassung vom obersten Gotte als einem barmherzigen Vater, dessen leibliche Kinder die Menschen

---

[1]) Mark. 10^{14}, Luk. 18^{17}, vgl. Math. 18^{1-5}: »Zu derselben Stunde traten die Jünger zu Jesu und sprachen: Wer ist doch der Grösste im Himmelreich? Jesus rief ein Kind zu sich und stellte das mitten unter sie und sprach: »Wahrlich, ich sage euch: Es sei denn, dass ihr euch umkehret und werdet wie die Kinder, so werdet ihr nicht ins Himmelreich kommen. Wer nun sich selbst niedriget wie dies Kind, der ist der Grösste im Himmelreich. Und wer ein solches Kind aufnimmt in meinem Namen, der nimmt mich auf.«



waren. Auf nordsemitischem Kulturboden bis tief in Nordarabien hinein wurde allerdings — wie wir gesehen haben — diese Auffassung von einer anderen gekreuzt, wonach der Hauptgott nicht als freundlicher Verwandter, sondern als König und »Herr« gedacht wurde, dessen Diener und Knechte die Menschen waren[1]. Diese Gottesauffassung, die noch im Islam vorherrschend ist, hat zwar die grobe sinnliche Zeugungsmythologie beseitigt, aber sie ist für das religiöse Leben unfruchtbar, und wird daher von einer vergeistigten ethischen Form der Gotteskindschaft verdrängt.

In der nordsemitischen Kulturreligion ist der Gott nicht mehr der leibliche Urvater, sondern Schöpfer und also nur Vater im übertragenen, geistigen Sinne des Wortes, indem Schöpfung im Bilde Gottes an die Stelle der leiblichen Geburt tritt. Diese geistige Gotteskindschaft wird nun mit der fortschreitenden religiösen Kultur immer vertieft und im universalistischen Sinne erweitert. Gott ist hier nicht mehr, wie in der südsemitischen Stammes- und Volksreligion, ein partikularistischer Parteigott, Vater des Stammes oder Volkes, sondern der barmherzige Vater aller Menschen und aller Völker, er ist nicht mehr in kollektivistischer Weise der Vater einer ganzen Korporation, sondern durch die Wiedergeburt der Vater des einzelnen Menschen. Der Begriff Gotteskindschaft war also nicht allein die Grundlage, sondern war stets der Kern der semitischen Religion von ihren ersten rohen Keimen bis zu ihren höchsten vergeistigten Formen.

Den Schlussstein auf diese ganze Entwicklung hat der Baumeister aus Galiläa gelegt. Durch sein Liebes-

[1]) In den Götternamen wie in den Personennamen tritt diese Gottesauffassung stark hervor, sie prägt aber auch den Kultus. Vgl. die Ausführungen oben S. 96—103, S. 235—247.



und Friedensevangelium hat er ein internationales Gottesreich gestiftet und so schon fast vor 2000 Jahren der modernen Friedensbewegung die religiöse Weihe gegeben, durch die Lehre, dass alle Völker und alle Menschen im gleichen Sinne Kinder Gottes sind. Zu diesem Gottesreich gehören nicht allein, wie nach gewöhnlicher semitischer Art, erwachsene Männer, sondern auch Frauen und Kinder, die Vögel des Himmels und die Blumen des Feldes. Zu diesem absoluten religiösen Universalismus ist Jesus nicht durch theoretische Reflexionen gekommen, sondern durch eine Art religiöser Intuition durch Versenkung in die uralte Auffassung vom Gott als dem barmherzigen Vater der Menschen. Diese Gottesauffassung hat Jesus in origineller Weise vertieft und verinnerlicht, mit der Schöpfermacht des Genies hat er ihr eine ganz neue Form gegeben.

In allen früheren Formen der semitischen Religion war nämlich der himmlische Vater als Urvater oder Schöpfer des Stammes, Volkes oder des ganzen Menschengeschlechts eine lange Reihe von Generationen vom einzelnen Individ entfernt. Das grundlegende religiöse Gefühl dem himmlischen Vater gegenüber war also ungefähr wie im Ahnenkultus die Pietät und Ehrfurcht des erwachsenen Mannes gegenüber seinem Stammvater[1]). Der Gott-Vater, den Jesus predigt, ist aber kein ferner Verwandter, er steht mir wie ein wirklicher Vater liebend hilfreich zur Seite, wie mein irdischer Vater mir als Kind geholfen hat. Die engste irdische Verwandtschaft wird hier auf das Gottesverhältnis übertragen, der Mensch soll sich vertrauensvoll an seinen himmlischen Vater wenden, wie das Kind an seinen irdischen Vater: »Wer das Reich

[1]) Vgl. die Ausführung über *ab* »Vater« im Sinne vom Ur- und Stammvater Kap. 5 S. 79—81 und über die altsemitische Gotteskindschaft Kap. 6 S. 154.



Gottes nicht empfängt wie ein Kindlein, der wird nicht hineinkommen.« Was den Weisen und Klugen verborgen war, ist den Unmündigen offenbart worden (Matth. 11 25). So wird das Verhältnis dieses himmlischen Vaters zu seinen irdischen Kindern illustriert durch die eigenartigen, schönen Gleichnisse vom bittenden Sohn und vom verlorenen Sohn, und das Gebet, das Jesus seinen Schülern überliefert, das heiligste Gebet der Christen, das eben diese Gotteskindschaft zum Ausdruck bringt, ist »Vater unser«[1]).

Den Samen, den dieser Säeman säte, fiel in Palästina auf Steingrund und unter die Dornen, konnte im Volke keine feste Wurzel schlagen und wurde bald vom orthodoxen nationalen und gesetztreuen Judentum erstickt. Eine universalistische Gottesauffassung konnte natürlich innerhalb einer so ausgesprochenen Nationalreligion wie die jüdische, wo eigentlich nur die Juden Gottes Kinder sind, gedeihen, und ein wirklicher Individualismus, der Gott in Geist und Wahrheit dienen wollte, musste bald vom geist- und sinnlosen Ritualismus der Gesetzreligion erstickt werden. Wo der Gottesdienst in Erfüllung einer Reihe von leeren Zeremonien aufgeht, ist für eine wirkliche persönliche Religion kein Platz. Die älteste Form des Christentums, das sogenannte Judenchristentum, das Jesus als einen menschlichen Propheten oder Messias verehrte, der in gewöhnlicher menschlicher Weise geboren war, wurde deshalb von den Juden verfolgt und verschwand bald. Zuerst hat es uns aber den Grundstock

[1]) Matth. 7 9–11, Luk. 15 11–22 — Matth. 6 9–13, Luk. 11 2–4.



der drei ersten Evangelien hinterlassen, so dass wir mit Hilfe dieser Literatur die älteste und ursprüngliche Form des Christentums rekonstruiren können.

Ausserhalb des Judentums war der Boden schon längst für individualistische und universalistische Religionsformen vorbereitet, hier fand es eine schnelle und unbehinderte Verbreitung, aber zugleich musste die menschliche Gestalt Jesus hier in eine mythologische Figur verwandelt werden. Auf uns Kinder des 20. Jahrh. n. Chr. wirkt diese ganze Mythologie befremdend, aber sie war nun einmal die geistige Atmosphäre der damaligen vorderasiatischen Kulturwelt, das Christentum konnte sich nur in diesem Gewand verbreiten, das Evangelium musste die Sprache der damaligen Kultur benutzen. Wir sehen ja auch, dass die Religionen anderer messianischen Propheten dieser Epoche in die gleichen mythologischen Formen gekleidet werden.

In Syrien, wo von Alters her der göttliche Sohn der Hauptgott war, und wo in den letzten Jahrhunderten die Inkarnation dieses Sohnes in der Gestalt eines Propheten erwartet wurde, verbreitete das Evangelium sich schnell und unbehindert von dem Augenblick an, da der jüdische Prophet mit diesem Gottessohn, der unter dem Namen der »Herr« jedermann vertraut war, identifiziert wurde. Jesus wirkte ja hauptsächlich in den nördlichen Grenzgebieten Palästinas, und seine Lehre verbreitete sich, wie es scheint, ebenso schnell in nördlicher Richtung nach Damaskus, im Gebiete der »Herr«-Religion, wie in südlicher Richtung nach Jerusalem im Gebiete der Jahwe-Religion. Jedenfalls finden wir schon vor Pauli Bekehrung, die in den Jahren 30—35 n. Chr. stattfand, in Damaskus und Antiochia vom Judentum unabhängige heidenchristliche Gemeinden, wo Jesus in schroffem Gegensatz zu der palästinensisch jüdischen Auffassung von Jesus und

Messias als »Herr«, Gottessohn und Gott kultisch verehrt wurde. In diesem Gebiete hören wir niemals von Verfolgungen, weil eben das Christentum in dieser Form hier keine neue Religion war, diese syrischen Gemeinden, welchen Paulus sich anschloss, waren die Basis für Pauli Missionstätigkeit. Sie waren aber nicht von ihm geschaffen und werden auch nicht zu seinem Missionsgebiet gerechnet[1]).

Jedermann weiss, dass die christliche Religion sich bald nach ihrer Entstehung in Judenchristentum und Heidenchristentum spaltete, aber der Vorgang wird gewöhnlich nach der kirchlichen Tradition so aufgefasst, dass Paulus, der Heidenmissionar, die neue Religion vom Mutterboden des Judentums losgelöst hat und das Heidenchristentum geschaffen hat, indem er Jesu Lehre dem Heidentum angepasst und unter den Heiden verbreitet hat.

So idyllisch und glatt ist nun die Sache nicht abgelaufen. Der feindliche Gegensatz zwischen Judenchristentum und Heidenchristentum geht auf die beiden Religionen zurück, die damals in Syrien einander auf Leben und Tod bekämpften, Judentum und Heidentum, Jahwe-Religion und »Herr«-Religion. Beide haben Jesu Person und Lehre in ihr System aufgenommen, aber nur im Gebiete der »Herr«-Religion hat das Evangelium sich schnell und anhaltend verbreiten können. Nach der Bibel waren hier schon vor Pauli Bekehrung christliche Gemeinden, die damals — wie noch ein Jahrhundert später — dem Judentum und Judenchristentum feindlich gegenüberstanden, aber unter den kultischen mythologi-

---

[1]) Johannes Weiss: Das Urchristentum, Göttingen 1917. Kap. 24: Syrien, S. 575—601. »Wir haben hier eine Art Mittelglied zwischen dem palästinensischen Judenchristentum und der paulinischen Missions-Kirche und damit ein geschichtlich höchst wichtiges und lehrreiches Beobachtungs-Objekt.« S. 576.



schen Formen der »Herr«-Religion oder der »Herr«-Mysterien, die den Mithra-, Attis- und Isismysterien und dem damaligen Prophetenkultus nahe verwandt waren, hat das Evangelium die ganze antike Welt erobert, was für eine jüdische Sekte wie das Judenchristentum nicht möglich gewesen wäre.



Abb. 69. Isis mit dem Horus-Kinde. British Museum. (Elfenbein.)

Lehrreich ist z. B. die ausserordentlich schnelle Verbreitung in Ägypten, weil hier die Lehre von den drei göttlichen Personen und von der Inkarnation des Sohnes von Alters her dem Volke vertraut war[1]). Die Gottesmutter Isis und ihr kleiner Sohn (Abb. 69) wird hier wie die kleinasiatische Grosse Mutter und ihr Sohn einfach mit Jungfrau Maria und Jesus identifiziert. Die ganze christliche Mythologie war ja aus dem Mutterschoss der alten vorderasiatisch-ägyptischen Götterlehre erwachsen, die sich auch vielfach mit der griechisch-römischen berührt, und viele polytheistische, mythologische Motive, wie z. B. die Jungfraugeburt des göttlichen Sohnes, seine leibliche Auferstehung und sein Kampf mit dem Drachen (Abb. 70), werden im Christentum direkt auf Jesus übertragen.

Diese mythischen Formen waren eine notwendige

---

[1]) E. A. Wallis Budge: Egyptian Ideas of the Future Life, London 1899 (Books on Egypt and Chaldæa, Vol. 1 Egyptian Religion) S. 81: »In Osiris the Christian Egyptians found the prototype of Christ, and in the pictures and statues of Isis suckling her son Horus, they perceived the prototypes of the Virgin Mary and her child. Never did Christianity find elsewhere in the world a people whose minds were so thoroughly well prepared to receive its doctrines as the Egyptians.«

Akkommodation der damaligen Zeit, das Christentum hat aber alle andere damaligen Religionen, die in dieselben oder ähnlichen mythischen Formen gekleidet waren, besiegt, weil es mehr als Mythologie bot. Das Christentum hat gesiegt, weil sein Kern, die eigentümliche Lehre Jesus, allen anderen Religionen weit überlegen war, und dieser Kern wird sich behaupten, wenn einmal seine mythologischen Formen der fortschreitenden Kultur weichen müssen.



Abb. 70. Christus besiegt den Drachen. Stickerei vom 4. Jahrh. n. Chr.[1]) Vgl. Abb. 30, 58 und 59.

Vom Schicksal des Christentums im Orient, besonders in seiner eigentlichen Heimat, im semitischen Orient, darf man wohl auf seine Zukunft in den Kulturländern des Abendlandes einen Analogieschluss ziehen.

Der semitische Orient war ja stets in der Religionsgeschichte der Lehrmeister des Occidents. In der grossen religiösen Reform des Islams, die wenige Jahrhunderte nach dem Sieg des Christentums im Abendlande erfolgte, ist die Hauptmasse der Semiten dem Beispiel des Judentums gefolgt und hat die Reste der hergebrachten Mythologie aus der Religion ausgemerzt. Das Christentum musste dann hier dem Islam weichen, dessen religiöse und kulturelle Qualität sonst tief unter dem Christentum steht, weil die mythologischen, polytheistischen Elemente

[1]) Nach P:son Wetter: Det romerska Världsväldets Religioner, S. 401, Bild 36.

des Christentums abstossend wirkten. Für die Muhammedaner ist Jesus zwar ein grosser Prophet, der hohes Ansehen geniesst, aber er ist kein Gott wie im Christentum.

Im Abendlande haben wohl verschiedene Reformen die krassesten Formen des christlichen Polytheismus beseitigt, aber dennoch wird die Einheit Gottes nicht in der Weise betont wie im Judentum und im Islam, und viel Mythologie ist auch im offiziellen Christentum übrig geblieben.

Durch das Trinitätsdogma vom nizänischen Konzil 325 n. Chr. versuchte die Kirche der Lehre von den drei göttlichen Personen einen monotheistischen Anstrich zu geben, weil das junge Christentum schon damals wegen seines Polytheismus scharf angegriffen wurde. Die Trinitäts- oder Dreifaltigkeitslehre, dass die drei Personen im Grunde genommen nur Eine Person sind, kommt nirgends in der Bibel vor. Sie ist ein späteres spekulatives, theologisches Postulat, das dem Volk und der praktischen Frömmigkeit stets unverständlich und fremd bleiben musste, etwa wie bei den Indern die drei Götter *Brahman, Wischnu* und *Schiwa*, von den Theologen als eine »Dreieinigkeit«, *Trimurti*, aufgefasst werden. Sie ist einer von den vielen Harmonisierungsversuchen, die in künstlicher Weise das Neue mit dem Alten verbinden will, und die wir in der vorgehenden religionshistorischen Entwicklung oft genug beobachtet haben[1]).

In der von Luther und Zwingli ausgehenden Reform wird die grobe Abendmahlsmythologie der katholischen Kirche beseitigt, und unter den Protestanten fassen heute

[1]) Ägyptische Trinitäts-Parallelen erwähnt Maspero: Études de mythologie et d'archéologie Egyptiennes, Tome 2. (Bibliotheque Egyptologique, Tome 2), Paris 1893, S. 387 »Les trois divinités de la triade se ramenaient à un dieu unique en trois personnes«. Über Dreieinheit bei den Klassikern siehe Usener: Dreiheit. Rhein. Museum 1903, S. 36.

nicht allein die Unitarier oder Antitrinitarier, die besonders in Amerika und England zahlreich sind, sondern auch sonst grosse Kreise wie die Juden und Muhammedaner, Jesus nicht als Gott, sondern als gottbegnadeten Menschen auf, indem sie seine übernatürliche Geburt und leibliche Auferstehung in Abrede stellen. Damit fällt die ganze altsemitische Versöhnungslehre oder sogenannte »Bluttheologie« zu Boden, dass Jesus als stellvertretendes, göttliches Opfer durch sein Blut die Sünden gesühnt habe.

Die antimythologische Bewegung schreitet aber hier langsamer vorwärts als auf semitischem Kulturboden, wo jedenfalls die offizielle Lehre des Islams mit aller Mythologie längst gebrochen hat. Hier, wo man mehr in Kontakt mit den früheren vorchristlichen semitischen Phasen der Religion war, wusste man nämlich, dass diese Elemente von der *gahilijje* d. h. von der früheren heidnischen Zeit, der Zeit der »Unwissenheit« oder »Barbarei« überliefert waren. Das Abendland kann erst in neuester Zeit sich diese Erkentniss aneignen, wo die Ausgrabungen im Orient und die religionshistorische Forschung die geschichtlichen Anfänge unserer Religion blosslegen.

SACHREGISTER

BEHANDELTE GÖTTERNAMEN

BEHANDELTE PERSONENNAMEN

ERKLÄRTE BIBEL- UND KORANSTELLEN

Altes Testament.

Neues Testament.

Koran.

AUTORENREGISTER

VERZEICHNIS DER ABBILDUNGEN



